Con Nietzsche avviene questo: qualsiasi affermazione leggiamo su di lui ci spinge subito al dubbio. Troppe, per un secolo, sono state le falsificazioni, troppe le appropriazioni indebite della sua opera. È dunque con grande sollievo che ci accostiamo a questo libro di Montinari, poiché sappiamo che è lo studioso a cui più deve la conoscenza precisa, puntuale, testuale del pensiero e della vita di Nietzsche. Per vent'anni Montinari convisse con le carte di Nietzsche nell'Archivio Goethe-Schiller di Weimar. Per primo decifrò testi decisivi, sino ad allora inediti (circa tremila pagine). Infine, insieme a Giorgio Colli, elaborò il tessuto filologico dell'edizione critica apparsa presso Adelphi a partire dal 1964 – edizione che lo stesso Colli aveva propugnato con vigore fin dagli anni Cinquanta. Ormai Montinari, in certo modo, *sapeva troppo* su Nietzsche per racchiudere le sue conoscenze in un'opera. Scelse così, provvisoriamente, di scrivere almeno un libro di sicura utilità, che consentisse a ogni lettore di individuare «che cosa ha detto Nietzsche», lasciando poi a ciascuno – come giusto – di scoprire che cosa «ciò che ha detto Nietzsche» significa.

A cura e con una Nota di Giuliano Campioni.

Mazzino Montinari (1928-1986) è stato a lungo professore di Lingua e Letteratura tedesca in varie università italiane; fra i suoi scritti ricordiamo *Su Nietzsche* (1981) e *Nietzsche lesen* (1982). *Che cosa ha detto Nietzsche* risale al 1975.

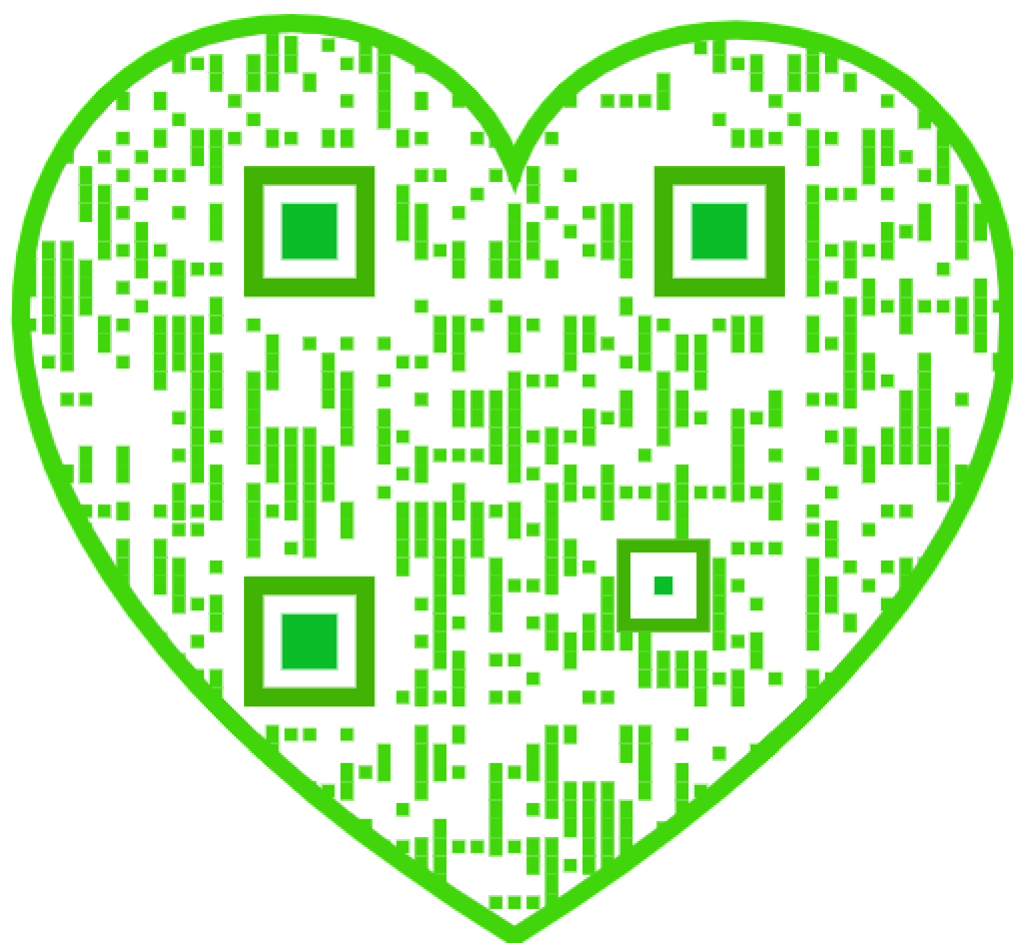
Mazzino Montinari

CHE COSA HA DETTO NIETZSCHE

A cura e con una Nota di Giuliano Campioni



ADELPHI EDIZIONI



«Ciò che occorre è una lettura attiva di Nietzsche, una lettura che accolga come un fatto la passione per Nietzsche ma anche il suo superamento. La passione per Nietzsche non può essere il fine della nostra lettura, ma solo l'inizio necessario».

© 1999 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

ISBN 88-459-1498-4

INDICE

Avvertenza 9

CHE COSA HA DETTO NIETZSCHE

Introduzione 15

I. La giovinezza di Nietzsche (1844-1869) 19
II. Gli anni di Basilea (1869-1879) 76
III. La filosofia di Zarathustra (1880-1884) 105
IV. L'ultimo Nietzsche (1885-1889) 129
V. Nietzsche e le «conseguenze» 173

Riferimenti bibliografici 185

Nota di Giuliano Campioni 195

AVVERTENZA

Il presente volume è apparso per la prima volta nel 1975 per i tipi dell'editore Ubaldini nella collana «Che cosa hanno "veramente" detto». Rispetto al testo originario è stata espunta la breve Premessa iniziale, datata marzo 1974, poiché era occasionalmente legata al titolo della collana, e faceva riferimento a «ricerche ancora in corso» all'epoca. Si è ritenuto inoltre opportuno non riproporre la Cronologia (pp. 7-10 del volume Ubaldini), che ora è disponibile in forma più completa e dettagliata, con ricchezza di materiali talvolta inediti, nei singoli volumi dell'edizione critica delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Nietzsche curata da G. Colli e M. Montinari.
Per utilità del lettore, al testo di Montinari sono stati aggiunti, fra parentesi, i riferimenti bibliografici che generalmente erano omessi.
Laddove è stato possibile, per individuare le citazioni di Nietzsche si è indicato il numero di aforisma, di capitolo o di frammento, conformemente all'edizione italiana delle *Opere* (anche nei pochi casi in cui essa differisca dall'edizione tedesca); il riferimento cronologico del frammento è comunque quello, aggiornato, dell'edizione tedesca. Le lettere di Nietzsche e dei suoi corrispondenti sono di solito individuate unicamente dalla datazione.
Per tutti gli scritti di Nietzsche si sono mantenute le traduzioni di Montinari, diverse da quelle,

ad opera di vari traduttori, dell'edizione delle *Opere* e dell'*Epistolario*. Così pure è stato fatto per gli altri testi stranieri, citati dall'autore, di cui esista una traduzione italiana.

I rarissimi casi di sviste e inesattezze nella datazione di frammenti postumi e di lettere (dovuti anche al fatto che i lavori per l'edizione erano in corso) e i refusi sono stati corretti senza darne segnalazione.

Per i riferimenti bibliografici, dati col nome dell'autore e l'anno di pubblicazione seguiti dal numero di pagina, si veda l'elenco alfabetico delle fonti posto in fondo al volume. Tali indicazioni sostituiscono la Bibliografia in appendice all'edizione del 1975 (pp. 144-46).

Si ringrazia Sigrid Oloff Montinari per aver generosamente messo a disposizione del Curatore il lascito di Mazzino Montinari.

Il testo di Montinari è stato tradotto in norvegese (a cura di E. Lampl, Liv-Diktning-Filosofi, Oslo, 1982), in tedesco (a cura di R. Müller-Buck, con una Introduzione di K. Pestalozzi, de Gruyter, Berlin, 1991), in greco (a cura di D. Raftopulos, con una Introduzione di G. Campioni, Atene, 1998) e in francese (a cura di P. D'Iorio e N. Ferranda, PUF, Paris, in corso di stampa).

SIGLE USATE NEL TESTO

KGW F. Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1967 sgg.

KGB F. Nietzsche, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1975 sgg.

BAW F. Nietzsche, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.J. Mette e K. Schlechta, Beck, München, 1933 sgg., *Werke (1854-1869)*

BAB F. Nietzsche, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.J. Mette e K. Schlechta, Beck, München, 1933 sgg., *Briefe (1850-1877)*

Opere F. Nietzsche, *Opere*, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964 sgg.

Epistolario F. Nietzsche, *Epistolario*, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976 sgg.

Appunti filosofici F. Nietzsche, *Appunti filosofici (1867-1869). Omero e la filologia classica*, a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano, 1993

La mia vita F. Nietzsche, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, Nota introduttiva di M.

Montinari, versione di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1977

FP Frammenti postumi (sono contrassegnati dal numero del frammento e dall'anno di composizione)

BN Libri della biblioteca di Nietzsche

CHE COSA HA DETTO NIETZSCHE

INTRODUZIONE

Sebbene forse non esista altro pensatore gli episodi della cui biografia, anche quelli più strettamente personali, siano stati sceverati con tanta curiosità e analizzati dai punti di vista più disparati (edificazione, ricerca dello «scandalo», dell'evento chiave «rivelatore»), il bilancio che si può trarre, dopo quasi novant'anni dall'apparizione del primo profilo biografico di Nietzsche (O. Hansson, 1890), non è incoraggiante: questa vita è più nascosta che mai e presenta in ogni sua fase una quantità di interrogativi senza risposta sicura, e ciò addirittura quanto più è imponente la massa dei particolari che su di essi sono stati raccolti. Nietzsche e Richard e Cosima Wagner, Nietzsche e Paul Rée e Lou Salomé, la malattia di Nietzsche, Nietzsche e i suoi parenti, Nietzsche e i suoi amici: queste sono le rubriche classiche di cui i biografi, totali e parziali, hanno dovuto occuparsi. Con scarso successo, come abbiamo detto, quasi sempre esasperando dei dati faticosamente raccolti o ingegnosamente intuiti e quindi tanto più sopravvalutati.

Accanto alle opere che Nietzsche stesso ha pubblicato durante la sua vita cosciente (o ha lasciato «pronte per la stampa»), vi è una massa imponente di quaderni, taccuini, cartelle di fogli sciolti manoscritti, la cui pubblicazione parziale e senza criteri scientifici ad opera dell'ex Archivio Nietzsche di Weimar (1894-1945) ha provocato

confusione proprio sul motivo che spinge gli studiosi a occuparsi *anche* della biografia di Nietzsche: il suo pensiero. Per quanto riguarda poi i documenti primari di una biografia, cioè le lettere, queste sono state pubblicate in modo ancora più scorretto e incompleto. Una lacuna grave, cui non poterono certo riparare le «fughe» di testi epistolari copiati clandestinamente dal primo editore delle opere di Nietzsche, Fritz Kögel (D.M. Hoffmann, 1991, pp. 579-713), durante gli anni della sua breve ma intensissima attività agli ordini della fondatrice dell'Archivio Nietzsche e del «culto» di Nietzsche: Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935), la sorella del filosofo. Non è possibile dire se l'edizione «storico-critica» delle opere e delle lettere di Nietzsche, interrotta dagli eventi bellici (1933-1942: cinque volumi pubblicati delle opere e quattro delle lettere), avrebbe veramente rappresentato quella «impresa liberatrice» che uno dei suoi editori, il filologo classico Hans Joachim Mette (1932, p. 82), prometteva (questa promessa, del resto, fatta in un opuscolo che annunciava la nuova edizione critica, fu eliminata dal testo definitivo dell'Introduzione alle opere nel primo volume!). Vi sono dei testi, nel lascito letterario di Nietzsche, che difficilmente sarebbero andati a genio alla canaglia nazista che in definitiva reggeva le sorti anche dell'Archivio Nietzsche.

In ogni modo, una situazione veramente nuova è intervenuta negli studi nietzscheani da quando l'Archivio Goethe-Schiller a Weimar, nella Repubblica Democratica Tedesca, ha aperto ai ricercatori tutti i fondi dell'ex Archivio Nietzsche: sicché da circa vent'anni ha avuto inizio una fioritura di

ricerche nietzscheane con importanti novità, anche nel campo dei testi e della biografia. Le difficoltà «oggettive» per una biografia di Nietzsche vanno dunque scomparendo. Tuttavia bisogna immediatamente aggiungere che, anche ai fini di una storia della vita di Nietzsche, il chiarimento dei dettagli biografici, il reperimento di testi sconosciuti, la correzione di certe falsificazioni debbono essere sorretti da una premessa di metodo (che del resto non vale solo per la biografia di Nietzsche). Qualsiasi pretesa di stabilire una sorta di nesso causale tra le vicende della vita di Nietzsche e il suo pensiero è destinata al fallimento: si ha quasi l'impressione che l'immagine di Nietzsche si renda sempre più inafferrabile ogni volta che nuovi dati vengono alla luce, ma questa inafferrabilità può essere spiegata non appena si sia data una risposta alla domanda: che cosa è veramente la vita di Nietzsche? La vita di Nietzsche – rispondiamo – sono i suoi pensieri, i suoi libri. Nietzsche è un esempio raro di concentrazione mentale, di esercizio crudele e continuo dell'intelletto, di interiorizzazione e sublimazione di esperienze personali, dalle più vistose alle più insignificanti, di riduzione di ciò che comunemente si chiama «vita» a «spirito»: quest'ultima parola intesa nel senso che ha il tedesco *Geist*, ossia mente-ragione-intelletto, anche in quanto interiorità o spiritualità (ma non misticismo o *Seele*, anima). Che cosa è dunque lo spirito, che cosa è *Geist* per Nietzsche? «Spirito è la vita che taglia nella propria carne; nel suo patire essa accresce il suo sapere ... Voi conoscete dello spirito solo le scintille: ma non avete occhi per l'incudine che è lo spirito e nemmeno per la crudeltà del maglio!» (*Così*

parlò Zarathustra, II, «Dei saggi illustri»). A patto di non dimenticare mai questa caratteristica essenziale di Nietzsche, la ricerca dei particolari biografici può evitare il pericolo della micrologia (che sopravvaluta risultati faticosamente raggiunti) e diventare significativa, anzi deve essere radicale e «impietosa». Allora si vedrà anche come per Nietzsche ogni pensiero fosse un evento, ogni libro pubblicato un «superamento». Nietzsche scriveva per se stesso, scrivere voleva dire per lui vivere. Ciò si può cogliere nei suoi taccuini intimi, che sono con poche eccezioni (queste si riducono ad alcune decine di pagine in confronto a migliaia) dedicati alla registrazione continua ed «espressiva», talora perfino già compiuta nella formulazione che egli poi pubblicherà, di meditazioni filosofiche, intuizioni psicologiche, osservazioni moralistiche, il cui spunto esteriore è difficilmente ricostruibile – e d'altra parte il loro oggetto non è Nietzsche stesso, almeno nel senso in cui poteva essere oggetto della propria introspezione uno Stendhal nei suoi diari.

Questi taccuini sono la registrazione già mediata, già filtrata attraverso il mezzo dell'espressione, della scrittura, di eventi interiorizzati: l'incudine da cui scaturiscono le scintille degli aforismi nietzscheani è nascosta, e della crudeltà del maglio si può avere una qualche immagine attraverso la «crudeltà» lucida e perfetta della formulazione.

Per realizzarsi nella fisionomia che abbiamo descritto, Nietzsche recise uno a uno tutti i vincoli con la vita comune, o almeno volle ridurli al minimo, finendo per essere, lui, l'esaltatore della «vita», sempre meno «vita», sempre più «spirito».

I. LA GIOVINEZZA DI NIETZSCHE (1844-1869)

1. «Sono nato a Röcken, villaggio che è posto in vicinanza di Lützen e si stende lungo la strada provinciale. Un salceto, qualche pioppo e degli olmi lo circondano, sicché da lontano si scorgono, di tra le verdi cime, solo i camini delle case e l'antico campanile. In mezzo al villaggio si allargano stagni di una certa grandezza, separati l'uno dall'altro da esili strisce di terra, tutt'intorno fresca verzura e salci nodosi. La chiesa e la casa del pastore sono situate un po' più in alto; la chiesa è circondata da alberi. Immediatamente accanto si trova il campo santo, pieno di pietre tombali e di croci sprofondate nel terreno. La casa del pastore gode l'ombra di tre maestosi olmi dai larghi rami...» (Opere, I, I, 149). Così Nietzsche quindicenne ha descritto, in uno dei suoi numerosi schizzi autobiografici, il villaggio di Röcken, nella Sassonia prussiana (dal 1815), dove egli, il 15 ottobre del 1844, nacque.

La «casa del pastore», il campo santo, gli stagni, ma soprattutto il pastore della piccola comunità luterana di Röcken, cioè suo padre Karl Ludwig Nietzsche, dominano i ricordi dell'infanzia. «Come pianta sono nato vicino al campo santo, come uomo nella casa del pastore» (Opere, I, I, 310) così si esprime Nietzsche ancora a diciannove anni. «... un essere delicato e morbido, destinato solo a un'apparizione fugace in questo

mondo...» questo il ritratto che in *Ecce homo* («Perché sono così saggio», 1), l'ultima e la più celebre delle sue autobiografie (1888), Nietzsche fa del padre, il quale era morto a trentasei anni, quando egli non aveva ancora compiuto i cinque anni.

Dal padre Nietzsche ereditò la passione per la musica, il senso religioso del dovere, l'alacrità e la diligenza nel lavoro, la forza di volontà, ma anche un sistema nervoso molto eccitabile, esposto a stati di depressione e di esaltazione. Probabilmente anche le forti emicranie di cui Nietzsche soffrì fin dall'adolescenza sono un retaggio paterno.

Karl Ludwig Nietzsche morì, come il giovane Nietzsche racconta e come è attestato da tutte – senza eccezione – le fonti contemporanee, di una malattia al cervello; infiammazione del cervello con conseguente «rammollimento cerebrale» fu, secondo la terminologia assai vaga di quell'epoca, la diagnosi del medico. Probabilmente si trattava di un tumore.

«Nel settembre del 1848» scrive Nietzsche non ancora quattordicenne «il mio padre diletto si ammalò improvvisamente di nervi» (Opere, I, I, 18). Elisabeth Förster-Nietzsche, pubblicando per prima questa frase del fratello, l'ha falsificata come segue: «Nel settembre del 1848 il mio padre diletto si ammalò gravemente in seguito a una caduta» (E. Förster-Nietzsche, 1895, p. 19). La Förster-Nietzsche accordava così la visione del fratello sulla malattia del padre con la propria, data poche pagine sopra nel primo volume della biografia di Nietzsche, da lei pubblicato nel 1895: «Alla fine d'agosto del 1848, egli [Karl

Ludwig Nietzsche] accompagnò una sera degli amici a casa; tornando alla sua dimora gli capitò tra i piedi, sulla soglia, il nostro cagnolino: inciampò e cadde all'indietro su sette scalini di pietra fin sul selciato del cortile. In tal modo fu colto da commozione cerebrale, cominciò ad avere dei disturbi e morì dopo 11 mesi di malattia» (*ibid.*, p. 5). Il pericolo che, sulla via di generiche teorie dell'ereditarietà assai diffuse nell'Ottocento, si potesse stabilire un nesso tra la «malattia di nervi» del padre e quella di Nietzsche indusse la sorella a compiere la falsificazione citata. Per tagliare corto sulla questione dell'ereditarietà Elisabeth Förster-Nietzsche doveva accreditare la versione di un'origine traumatica e non organica della malattia del padre.

Naturalmente, se si leggono le fonti contemporanee alla malattia di Karl Ludwig Nietzsche, non si trova traccia di una caduta dalle scale. Particolarmente importanti sono, a questo riguardo, le lettere che in quel periodo (tra l'ottobre del 1848 e il settembre del 1849) Franziska Nietzsche, la madre del filosofo, scrisse a una coppia di amici di famiglia, l'arcidiacono Emil Julius Schenk e sua moglie Emma, a Zeitz, per tenerli informati sul decorso della malattia del marito (Epistolario, I, Notizie e note, 709 sgg.). In esse vengono descritte le manifestazioni della malattia: dolori di testa, vomito, sintomi di paralisi alle mani e alla lingua, vertigini. Ed è la stessa Franziska Nietzsche, nell'angoscia per il male sconosciuto che ha colpito il marito, ad avanzare ingenuamente l'ipotesi di una malattia ereditaria: ella parla infatti di una «fatalità di famiglia, un ma-

lanno ereditario del padre [di Karl Ludwig Nietzsche]» (Lettera del 16 ottobre 1848).
Nietzsche medesimo soffrì durante tutta la sua vita cosciente (in particolare a partire dal 1873) di attacchi di mal di testa e di vomito, che duravano fino a tre giorni di seguito, ma, se può darsi che egli abbia ereditato dal padre l'emicrania che lo torturava, non si può certo affermare che vi sia un nesso tra le manifestazioni dell'emicrania e quelle, pur analoghe, della malattia al cervello del padre, così come non è possibile stabilire un nesso tra la malattia *finale* di Nietzsche e quella che portò il padre alla tomba. Egli tuttavia, quando gli attacchi di emicrania giunsero al culmine (nel 1879), pensò di poter morire alla stessa maniera del padre.
Contro questa tendenza dei familiari, madre e fratello, a cercare in famiglia tare ereditarie, scese in campo Elisabeth Förster-Nietzsche. Ella lo fece già nel 1889 (9 aprile; H.F. Peters, 1977; 1977, pp. 17-18), quando apprese della malattia del fratello, redarguendo duramente, dal Paraguay, la povera Franziska Nietzsche che aveva osato avanzare l'ipotesi – nuovamente – di un male di famiglia per spiegare la demenza del figlio. In quella lettera alla madre, anzi, è già contenuta la ridicola tesi della Förster-Nietzsche sull'abuso di sonniferi che avrebbe provocato la rovina di Nietzsche a Torino nel gennaio 1889. Alcuni anni dopo, nel 1895, pubblicando il primo volume della biografia di Nietzsche, ella si affannò a dimostrare come, sia per parte di padre che per parte di madre, tutti gli ascendenti e i parenti più o meno lontani di Nietzsche fossero stati robusti e longevi e – soprattutto – «sani di

mente» (E. Förster-Nietzsche, 1895, pp. 10 e 13). La linea della Förster-Nietzsche si può capire se si pensa che, oltre al comprensibile desiderio di difendere il «buon nome» della famiglia e del fratello, ella nutriva il timore di vedere compromessa la filosofia stessa di Nietzsche se si fosse potuto dimostrare che egli era tarato ereditariamente. E infatti nella letteratura su Nietzsche i tentativi di «psicopatologia» abbondano, i tentativi cioè di spiegare il suo pensiero con la sua malattia (ereditaria o no).
È quasi divertente vedere, da un lato, i devoti di Nietzsche (con alla testa la sorella) impegnati a dimostrare la salute «congenita» di Nietzsche e, dall'altro, i medici o i cosiddetti psichiatri con ambizioni filosofiche intenti a esorcizzare una filosofia sgradevole e pericolosa con estrapolazioni che vanno dal patologico ereditario in Nietzsche al suo pensiero: sono, ambedue le parti, vittime di un pregiudizio positivistico: che cioè quella filosofia, in quanto dovuta a una cosiddetta mente malata (oppure sana), sia per ciò stesso malata (oppure sana). Con questo non si vuol dire che la malattia come esperienza vissuta, a partire anche dalla malattia del padre, non abbia avuto importanza nella vita di Nietzsche e nella sua filosofia: basta pensare alle riflessioni sulla malattia che tornano continuamente nelle sue opere e nelle sue lettere. L'invito a stare in guardia contro ciò che egli ha scritto con la comoda scusa che dai suoi libri parlerebbe un cervello malato (P.J. Möbius, 1904[2], p. 194) è, invece, ridicolo.
Dalle ricerche compiute da Richard Blunck (1953), l'ultimo e finora il migliore biografo del-

la giovinezza di Nietzsche, risulta che il padre di Nietzsche avrebbe sofferto di disturbi epilettici, *prima* e indipendentemente dalla malattia che ne causò la morte. Anche Nietzsche, il 5 settembre 1889, dichiarò ai dottori del manicomio di Jena di avere sofferto di «stati epilettici senza perdita della coscienza, fino all'età di diciassette anni» (Cartella clinica di Jena, in P.D. Volz, 1990, p. 404). La mancanza di testimonianze contemporanee su attacchi epilettici del giovane Nietzsche (per esempio da parte di insegnanti) non basta a infirmare il valore di questa dichiarazione di Nietzsche, demente, su se stesso. Durante i primi anni della sua malattia, come risulta da testimonianze contemporanee, egli ebbe infatti una rappresentazione esatta del proprio passato. L'interesse che Nietzsche rivela nelle sue opere (per esempio *Aurora*, af. 87) per i fenomeni dell'epilessia mascherata, mentre cerca di spiegare certi fenomeni della vita religiosa, potrebbe essere un indizio indiretto, del fatto cioè che Nietzsche potesse parlare di quei fenomeni per esperienza personale. Ma siamo sempre nel campo delle supposizioni. D'altra parte qui non si potrebbe fare altro che constatare un eventuale ulteriore parallelismo tra la vita di Nietzsche e quella del padre: l'epilessia infatti non è ereditaria (nel senso che Karl Ludwig Nietzsche l'avrebbe potuta trasmettere al figlio: sarebbe potuta, invece, essere congenita, cioè Nietzsche avrebbe potuto contrarla durante la gestazione, nel grembo della madre). Uno psicoanalista avanzerebbe forse l'ipotesi di una specie di imitazione inconscia da parte di Nietzsche del destino del padre. Quello che è certo è che la malattia e la morte prematura del padre furono sempre fortemente presenti nella memoria di Nietzsche, dalla fanciullezza fino alla maturità.

Parlando del padre di Nietzsche si devono alla fine ricordare due frammenti postumi, rispettivamente del 1875 e del 1878, gli unici dell'uomo maturo sul padre scomparso. Essi furono pubblicati solo nella prima edizione delle opere di Nietzsche (F. Kögel, 1895-1897) e poi soppressi in tutte le edizioni seguenti dalla Förster-Nietzsche, forse perché ella temeva che potessero essere interpretati in senso patologico (come allucinazioni, per esempio, secondo una terminologia di cui l'autore stesso di queste righe ha solo di recente scoperto l'inconsistenza).[1] In quei frammenti Nietzsche scrive: «... nella Neugasse, dove sentivo sempre la voce ammonitrice del padre» (FP, 11[11], 1875) e: «*Daimonion* – voce ammonitrice del padre» (FP, 28[9], 1878). La Neugasse è la strada di Naumburg nella quale Nietzsche abitò, subito dopo aver lasciato Röcken, dall'aprile 1850 al maggio 1856, dunque dai sei ai dodici anni. I due frammenti testimoniano un rapporto intimo e segreto, sin dalla fanciullezza, di Nietzsche con il padre scomparso. Rapporto con il padre volle dire per lui soprattutto rapporto con la religione dei padri, e anche rapporto con la malattia, la «decadenza» – come Nietzsche stesso dirà in *Ecce homo* («Perché sono così

1. Grazie ai chiarimenti dell'amico medico e «antipsichiatra» Giorgio Antonucci, che mi ha indotto a rivedere profondamente tutta questa parte del mio lavoro; cfr. invece M. Montinari, *Nietzsche*, «I Protagonisti della Storia Universale», vol. XI, CEI, Milano, 1968, p. 284.

saggio», 1). Volle dire, infine, la solitudine in cui quella «voce ammonitrice» poté raggiungerlo.

2. «... io sono la *solitudine* fatta uomo...» (FP, 25[7], 1888-1889) – questa è la definizione che Nietzsche ha dato di se stesso pochi giorni prima che la demenza lo sottraesse a ogni contatto cosciente con il mondo. «In età assurdamente precoce, a sette anni, sapevo già che mai voce d'uomo mi avrebbe raggiunto...» dice ancora Nietzsche in *Ecce homo* («Perché sono così accorto», 10), correggendo poi questa malinconica constatazione con la sinistra euforia della catastrofe imminente. Nessuno, fino ad oggi, ha saputo dire quale portata avessero le parole con cui Nietzsche fissava alla «assurda età» di sette anni la coscienza di essere solo. Noi sappiamo che egli si riferiva a un episodio reale dell'infanzia, già fermato in due appunti autobiografici, che si chiariscono a vicenda e che risalgono al 1875 e al 1878, dunque rispettivamente a tredici e a dieci anni prima di *Ecce homo* e della demenza; 1875 (FP, 11[11]): «... a Pobles, quando piansi sull'infanzia perduta»; 1878 (FP, 28[8]): «A sette anni – sentita la perdita dell'infanzia». A Pobles, un altro villaggio della Sassonia dove allora viveva il nonno materno David Ernst Oehler, anche lui pastore protestante, Nietzsche fanciullo era solito trascorrere lietamente le sue vacanze, come egli racconta ripetutamente nelle sue prime autobiografie, nelle quali però si cercherebbe invano una sola parola sulla «perdita dell'infanzia» sentita all'età di sette anni, sebbene vi siano ricordati minuziosamente molti altri episodi. Tale riserbo, perfino con se stesso, aumenta ancor più il valore delle testimonianze del 1875, 1878, 1888. Nel 1875, ma specialmente nel 1878, queste note non si trovano isolate, anzi si accompagnano ad altre reminiscenze dell'infanzia e finiscono poi per trovare una eco attenuata, e come sempre spersonalizzata, nell'aforisma 168 del *Viandante e la sua ombra*: «... la beatitudine dell'infanzia e la perdita dell'infanzia, il senso di ciò che è irrecuperabile come il possesso più prezioso...».

La nostra rappresentazione della vita di Nietzsche tra i sette e i quindici anni risulta dunque notevolmente modificata, non solo rispetto ai racconti della sorella, ma anche rispetto agli scritti di Nietzsche ragazzo (almeno quelli che ci sono pervenuti e che conosciamo, perché non si può escludere che la Förster-Nietzsche abbia distrutto quelli che le sembravano compromettenti per il «buon nome» del fratello). Non dobbiamo essere però unilaterali e vedere tutta la fanciullezza di Nietzsche alla luce della solitudine precoce e del segreto rapporto con il padre e con la malattia. Nietzsche partecipava ai giochi dei suoi coetanei, amava appassionatamente ed esercitava almeno due sport: il pattinaggio sul ghiaccio – vicino a Naumburg vi erano due stagni sui quali d'inverno egli pattinava con gli amici – e il nuoto. Era già un camminatore infaticabile, e le escursioni verso i numerosi castelli sulle rive della Saale erano per lui avvenimenti memorabili. Insomma Nietzsche è stato *anche* un ragazzo normale. Della sua seconda vita, che qui abbiamo potuto appena intuire, non vi sono tracce esterne, se non nella constatazione, che non fu mai causa di preoccupazione, da parte dei pa-

renti, amici e insegnanti, del fatto che il giovane Nietzsche era portato «alla solitudine» (W. Pinder, citato in E. Förster-Nietzsche, 1895, pp. 31-32). La cesura dei sette anni – la «perdita dell'infanzia» – resta così poco più di un accenno a un'evoluzione sotterranea.

Dopo la morte di Karl Ludwig Nietzsche, la famiglia del piccolo Friedrich, composta dalla madre, dalla piccola Elisabeth (nata nel 1846) e ancora dalla nonna paterna e da due zie, anche queste di parte del padre, si trasferì nella tranquilla città di Naumburg (1850). L'educazione che la giovane vedova – Franziska Nietzsche nata Oehler – impartì ai due figli, aiutata dalle altre donne di casa e dai numerosi parenti, quasi tutti pastori protestanti, fu rigorosamente e insieme ingenuamente religiosa. Franziska aveva, come il figlio, un temperamento violento e impetuoso, la sua natura profondamente sana era all'opposto della «morbidità» del defunto marito, la sua fede era solo positiva, la sua fiducia in Dio incrollabile. Ella cercò sempre di impedire al figlio di essere «diverso dagli altri» e di dedicarsi esclusivamente alle letture, alla poesia e alla musica; a lei Nietzsche deve l'incitamento a una vita sana, agli esercizi fisici.

Sull'orma profonda impressa nel carattere di Nietzsche dall'educazione religiosa di questi anni non è possibile aver dubbi. «Da bambino visto Iddio nella sua gloria» scrive ancora, in una nota intima, l'autore di *Umano, troppo umano* nel 1878 (FP, 28[7]). È vero che egli, subito dopo, aggiunge: «Come parente di pastori protestanti, compresi ben presto la loro limitatezza intellettuale e psichica», ma anche: «la loro energia operosa, il

loro orgoglio, il loro senso del decoro» (*ibid.*). Non vi è dubbio che la reazione del giovane Nietzsche dovette cominciare abbastanza presto; essa nacque però sul terreno stesso della pietà familiare. Anche Nietzsche sembra alludere a un nesso sottile tra il suo ambiente, che è quello della religiosità luterana, e la libertà di pensiero, in un famoso aforisma (il 324) delle *Opinioni e sentenze diverse* (1879): «La regione più pericolosa della Germania è la Sassonia-Turingia [dove Nietzsche era nato e cresciuto]: in nessun luogo vi è più attività intellettuale e più conoscenza degli uomini, insieme a libertà dello spirito, e tutto è così modestamente nascosto dal brutto dialetto e dalla ossequiosità zelante di questa popolazione, che quasi non ci si accorge di aver qui a che fare coi sergenti intellettuali della Germania e coi suoi maestri nel bene e nel male». Infatti, che cosa troviamo in quel brevissimo cenno autobiografico che ci parla della visione della gloria di Dio? Appunto la registrazione della prima *Freigeisterei* di Nietzsche: «Primo scritto filosofico sulla nascita del diavolo (Dio pensa se stesso, ma può farlo solo rappresentandosi il suo contrario)» (FP, 28[7], 1878). Nella Prefazione (par. 3) della *Genealogia della morale* (1887), Nietzsche ritorna ancora sul suo primo «scritto filosofico» – che a quanto pare è andato perduto – dicendo di averlo composto a tredici anni.

La formazione del giovane Nietzsche fu dunque dominata da una religiosità che ha il suo nucleo nel rapporto diretto dell'individuo con la divinità e che, proprio per questo, lo avvia verso avventure spirituali nella meditazione continua su Dio, la natura, gli uomini. Nelle famiglie dei pa-

stori protestanti, inoltre, come ha osservato Delio Cantimori parlando dell'influenza di Lutero, non solo si leggeva assiduamente la Bibbia, ma si amavano la poesia e soprattutto la musica, il canto (D. Cantimori, 1966). Il ricordo delle melodie sentite per la prima volta da bambini è il motivo principale dell'aforisma in cui Nietzsche parla dell'«infanzia perduta». Il *Canto della sera* di Matthias Claudius, ancora oggi uno dei Lieder più popolari e noti a ogni bambino tedesco, è più volte ricordato da Nietzsche, non solo negli scritti della fanciullezza, ma anche nel 1875, quando – interrompendo la faticosa stesura dell'*Inattuale* su Richard Wagner – egli si abbandona alla rievocazione dei giorni felici della sua vita. Indimenticabile, ancora, è, per l'uomo maturo, quel giorno della fanciullezza in cui il nonno materno gli spiegò la *Vita campestre* di Ludwig Christian Hölty, un delicato poeta del Settecento (FP, 11[11], 1875). Il *Messia* e il *Giuda Maccabeo* di Händel, la *Creazione* di Haydn, il *Requiem* di Mozart e poi le composizioni di Beethoven e di Bach, di Schubert e di Mendelssohn (in particolare il *Sogno di una notte di mezza estate*) entusiasmano e commuovono profondamente il piccolo Nietzsche, che decide di comporre lui stesso, e insieme concepisce «un odio inestinguibile verso tutta la musica moderna e verso tutto quanto non era classico» (Opere, I, I, 33); per musica moderna, o «musica dell'avvenire», si intendeva allora: Liszt, Berlioz, Wagner.
Come in tutte le famiglie protestanti, anche in quella di Nietzsche le festività religiose e le ricorrenze familiari erano l'occasione non solo per riposarsi dall'operosità dei giorni feriali, ma anche

per dedicarsi alla musica e alla poesia. I compleanni dei parenti, in particolare quelli della madre e della nonna paterna, furono per Nietzsche, negli anni della fanciullezza, l'occasione per presentare i frutti delle sue fatiche poetiche e musicali: a otto anni egli cominciò a scrivere poesie, a undici a comporre musica. Nessuno tra i devoti parenti di Nietzsche avrebbe potuto immaginare, invece, quali frutti avrebbe dato quella pianticella nata dallo humus di una tale «interiorità protetta verso l'esterno» (Th. Mann), dalla tipica *Gemütlichkeit* luterana.

3. Nietzsche cominciò a riflettere metodicamente su se stesso e a scrivere queste sue riflessioni verso i dodici anni. Dal 1856 al 1863 si contano una decina di tentativi autobiografici, oltre a diari scritti nelle vacanze o in occasione di piccoli viaggi e altri avvenimenti. Egli cerca sempre di analizzare i propri «stati d'animo».
Sugli stati d'animo (*Über Stimmungen*) si intitolerà anche un saggio scritto a diciannove anni, probabilmente sotto l'influenza della lettura dei *Saggi* di Emerson (1858; un libro che Nietzsche ha letto e riletto per tutto il corso della vita). «Confessiamolo, io scrivo su stati d'animo, in quanto appunto ho uno stato d'animo; ed è una fortuna che sia proprio nello stato d'animo di descrivere stati d'animo»; gli stati d'animo sono come ospiti della nostra anima: «Ma è strano:» egli continua «gli ospiti vengono non perché lo vogliamo, e non vengono in quanto sono tali, bensì vengono quegli ospiti che necessariamente devono venire e appunto solo quelli. Tutto quanto non *è in*

grado di far riflettere l'anima, non la colpisce nemmeno; ma, poiché è nel potere della volontà far riflettere l'anima oppure no, solo ciò che l'anima vuole, colpirà l'anima ... Una delle più forti inclinazioni dell'anima è una certa curiosità, una tendenza verso ciò che è insolito, e così si spiega perché spesso ci lasciamo mettere in stati d'animo sgradevoli» (Opere, I, I, 371-72). Abbiamo citato questo passo perché esso, secondo noi, indica in modo esemplare l'assoluta mancanza di immediatezza, quasi la «cerebralità», degli scritti di Nietzsche, che pure sono tutti nati da «stati d'animo», molte volte sconvolgenti. Il «pathos della distanza» Nietzsche lo ha sentito, prima ancora che verso gli altri, verso se stesso. In lui è costante lo sforzo di dare uno stile all'anima e non solo ai pensieri. Ciò avviene nella tensione costante della mente, dello «spirito», e per questo si cercherà invano la «poesia» non solo nei componimenti convenzionali del giovinetto, ma anche nei ditirambi dell'ultimo Nietzsche. Tutto in lui fu «riflesso», persino il dolore, l'estasi. Di qui ci sembra che si possa capire meglio l'ambivalenza di Nietzsche nella valutazione della creatività poetica e, in generale, artistica.

Il fascino che Nietzsche provava verso tutto quanto lo aiutasse ad analizzare se stesso è espresso anche in queste righe, scritte a quindici anni in occasione della lettura di Laurence Sterne (1856): «*Tristram Shandy* ... mi attira straordinariamente; annoto per conto mio tutti i pensieri che mi colpiscono. È la prima volta che mi trovo di fronte a una conoscenza così universale delle scienze e a una tale analitica dissezione del cuore umano» (Opere, I, I, 115). Notiamo per inciso che la Förster-Nietzsche (1895, pp. 130-31) trasformò gli estratti dal *Tristram Shandy* in altrettante massime filosofiche originali del giovane Nietzsche. Ancora: ricordando la morte della nonna paterna, avvenuta nell'aprile del 1856, Nietzsche, appena quattordicenne, osserva: «Un tratto singolare del cuore umano è che, se subiamo una grande perdita, invece di sforzarci di dimenticare, cerchiamo di pensarci il più spesso possibile, quasi che, nel continuo raccontare a noi stessi la disgrazia, attingessimo vero conforto per il nostro dolore» (Opere, I, I, 36). Lo «stato d'animo» di Nietzsche non è mai stato fine a se stesso.

A Naumburg Nietzsche conobbe i primi due amici della sua vita. L'uno, Gustav Krug, era figlio di un magistrato che si dilettava a comporre musica e aveva avuto rapporti di amicizia con Felix Mendelssohn. Gustav suonava il violino, e a lui Nietzsche deve il primo contatto con la musica di Wagner (nel 1861; si tratta dell'adattamento per pianoforte del *Tristano*, che Nietzsche ricorderà in un celebre passo di *Ecce homo*, «Perché sono così accorto», 6). Se Gustav Krug rappresentava, per così dire, una delle predilezioni di Nietzsche, cioè la musica, l'altro amico, Wilhelm Pinder – egli pure figlio di un magistrato –, divideva con lui la passione per la poesia.

Un giorno, il 25 luglio del 1860 – Nietzsche era già scolaro di Pforta –, i tre amici si dettero convegno sulle rovine di una rocca nelle vicinanze di Naumburg, e lì con una solenne cerimonia e giuramenti fondarono un'associazione cui dettero il nome latino «Germania». Alludendo a questo episodio nel 1872, Nietzsche racconta: «Decidemmo allora di fondare una piccola associazio-

ne, allo scopo di organizzare in modo solido e impegnativo le nostre inclinazioni produttive nell'arte e nella letteratura ... ognuno di noi si impegnava a inviare mese per mese un proprio prodotto, fosse questo una poesia o un saggio o uno schizzo architettonico o una composizione musicale, su cui poi ciascuno aveva il diritto di esprimere il proprio giudizio con franchezza incondizionata e critica amichevole. Credevamo così, sorvegliandoci a vicenda, sia di stimolare sia anche di controllare i nostri impulsi a formare il nostro spirito» (*Sull'avvenire delle nostre scuole*, Opere, III, II, 93). La «Germania» ebbe tre anni di vita e per essa Nietzsche compose musica, scrisse poesie, tenne conferenze di carattere filosofico, storico e letterario. Tra i temi che Nietzsche affrontò per la sua associazione troviamo, all'inizio, la saga del re ostrogoto Ermanarico, che gli ispirò numerosi progetti di elaborazione drammatica e perfino l'idea di comporre un poema sinfonico. Notevole è il giudizio che Nietzsche sedicenne dà di questi suoi tentativi: «... ai miei personaggi mancano quei tratti di carattere, quelle qualità possenti proprie degli antichi Germani, i sentimenti sono tormentosi, modernizzati, troppa riflessione e troppo poca energia naturale» (Opere, I, I, 252). Più ancora dell'anticipazione dei motivi dell'incontro e poi del distacco dal mondo nibelungico di Wagner, che Blunck (1953, p. 73) ha voluto vedere in queste righe, a noi sembra significativa la registrazione dello sforzo vano di giungere alla natura, alla «poesia», superando la «riflessione».

4. Intanto, a partire dal 1858, Nietzsche aveva lasciato la famiglia per concludere il ginnasio nella antica, «veneranda» scuola di Pforta (*Ecce homo*, «Perché sono così accorto», 1), che del resto si trovava a un'ora di cammino da Naumburg. A Pforta, la cui fondazione risaliva al XVI secolo, avevano studiato alunni illustri, come Klopstock, J.E. Schlegel, Fichte, Ranke. Questa scuola godeva di grande prestigio per il sistema educativo che vi veniva attuato, per il modo di vita semplice e sano – gli esercizi fisici non venivano affatto trascurati –, per l'alto livello dei suoi insegnanti.
I sei anni di Pforta sono decisivi nella formazione di Nietzsche. La rigorosa divisione della giornata, l'organizzazione quasi militare, i piani di studio impegnativi hanno costituito per Nietzsche una disciplina salutare, entro la quale i suoi impulsi forti e quasi caotici, la sua sete disordinata di sapere potevano venire «stimolati e controllati» (*Sull'avvenire delle nostre scuole*, Opere, III, II, 93). D'altra parte «... proprio questa costrizione quasi militare che, in quanto deve esercitarsi sulla massa, tratta l'individuo in modo volutamente freddo e superficiale, mi ricondusse a me stesso. Contro la legge uniforme io salvai le mie inclinazioni e aspirazioni private...» (BAW, V, 252; *La mia vita*, pp. 183-84). Nello spirito di Pforta e in base all'esperienza personale, Nietzsche scrive ancora nel 1888: «Io non riesco a vedere come un individuo possa rimediare al fatto di non aver frequentato al momento giusto una *buona scuola*. Costui non conosce se stesso; cammina sul sentiero della vita senza aver imparato a camminare; a ogni passo che fa si rivela la sua floscia muscolatura ... La cosa più auspicabile è in tutti i casi

una disciplina rigorosa e dura *al momento giusto*, cioè in quell'età in cui riempie d'orgoglio vedere che si pretende molto da noi. Giacché questo distingue la scuola dura, in quanto buona scuola, da ogni altra: che si pretende molto e lo si pretende inflessibilmente; che le cose buone, anzi perfino quelle eccellenti, vengono pretese come normali; che la lode è rara, l'indulgenza assente; che il biasimo si fa sentire con asprezza e obiettività senza riguardo per il talento e la provenienza sociale» (FP, 14[161], 1888). L'apprendimento del metodo storico-critico nella lettura dei testi, una conoscenza diretta e assai vasta degli autori più importanti dell'antichità greca e latina, il perfezionamento assiduo dello stile, per il quale Nietzsche prende a modello Sallustio, sono da situare in questi sei anni. Nello stesso periodo si delinea anche il distacco dalla religione dei padri.

Tra gli autori moderni, i cui nomi ricorrono con più frequenza negli appunti e nelle lettere di questo periodo, troviamo: Emerson, Sterne, Byron, Schiller, Goethe, Hölderlin, Novalis, Kerner, Platen, Cervantes e anche Alexander von Humboldt, Ludwig Feuerbach (*Essenza del cristianesimo*), la *Storia della letteratura del XVIII secolo* di Herman Hettner (1856-1870), opere storiografiche come la *Storia della rivoluzione francese* di Eduard Arnd (1851). Non mancano, infine, i nomi di due romanzieri di successo, oggi dimenticati: Franz Gaudy e Ludwig Rellstab.

Alle composizioni drammatiche di Byron (*Sardanapalo, Marino Faliero, I due Foscari,* ma soprattutto *Manfredi*), un antico e costante amore di Nietzsche, è dedicato un saggio per la «Germania»

(Opere, I, I, 175-83). «Col *Manfredi* di Byron» scrive Nietzsche ancora in *Ecce homo* «deve legarmi una profonda affinità: io ho trovato dentro di me tutti i suoi abissi – a tredici anni ero già maturo per questa opera» («Perché sono così accorto», 4). Gli «abissi» del *Manfredi* sembrano aprirsi anche dietro l'emozione con cui il giovinetto quindicenne registra una rinnovata lettura dei *Masnadieri* di Schiller: «Ieri ho riletto ancora una volta i *Masnadieri;*» egli scrive in un suo diario a Pforta, il 24 agosto 1859 «tutte le volte che leggo questo dramma provo una strana sensazione. I caratteri sono quasi sovrumani, sembra di assistere a una lotta titanica contro la religione e la virtù, nella quale però l'onnipotenza celeste riporta una vittoria infinitamente tragica. Terribile, alla fine, è la disperazione del peccatore all'infinito [*des unendlichen Sünders*], che le parole del frate aumentano in modo raccapricciante» (Opere, I, I, 101). Il titanismo del male nel pur abietto Franz Moor (il «peccatore all'infinito») sembra a noi psicologicamente molto vicino al «malismo» titanico e cupamente disperato di Manfredi. Ma il poeta preferito era Hölderlin, a quell'epoca praticamente sconosciuto, del quale Nietzsche aveva letto con commozione tutte le poesie allora note, il frammento drammatico sulla *Morte di Empedocle* e l'*Iperione.* In un componimento scolastico scritto il 19 ottobre 1861, Nietzsche dichiara questa sua predilezione e difende Hölderlin contro pregiudizi diffusi anche tra gli specialisti, che nell'infelice poeta svevo vedevano poco più di «una curiosità nella storia della letteratura tedesca» (R. Blunck, 1953, p. 59). Nei malinconici accenti dell'*Empedocle,* Nietzsche avverte «l'avvenire del poeta infelice,

il sepolcro di lunghi anni di follia, ma non ... in discorsi oscuri, bensì nel più puro linguaggio sofocleo e con ricchezza infinita di pensieri profondi»; la morte di Empedocle «è una morte per orgoglio divino, disprezzo degli uomini, sazietà della vita terrena, panteismo. La lettura di quest'opera mi ha sempre emozionato in modo del tutto particolare; in questo Empedocle vive una divina elevatezza» (Opere, I, I, 172-73). Il giudizio dell'insegnante di Pforta – il germanista Koberstein – fu: «Devo impartire all'autore il consiglio amichevole di rivolgere la sua predilezione a un poeta più sano, più chiaro, *più tedesco*» (*ibid.*, Notizie e note, p. 512).

A Pforta Nietzsche fu, tutto sommato, uno scolaro disciplinato e diligente. Egli vi acquistò due nuovi amici: Paul Deussen, figlio di un pastore protestante, e lo *Junker* slesiano Carl von Gersdorff. L'amicizia con quest'ultimo era nata sotto il segno della musica; Gersdorff ci ha anche tramandato la prima testimonianza sulle improvvisazioni di Nietzsche al pianoforte: «... tutte le sere, tra le sette e le sette e mezzo, ci incontravamo nella sala di musica. Non credo che Beethoven abbia saputo improvvisare in modo più trascinante di Nietzsche, specialmente quando un temporale era imminente» (C. v. Gersdorff, 1910). Giudizi analoghi hanno dato tutti coloro che in seguito hanno ascoltato le sue fantasie al pianoforte. Deussen – il cui nome è entrato nella storia della filosofia come quello dello storico della filosofia indiana e traduttore delle *Upaniṣad* e anche come quello dell'editore di Schopenhauer, a cui fu «convertito» da Nietzsche – racconta nei suoi *Ricordi su Nietzsche*: «Non so

più quale fu l'occasione prima della nostra amicizia; credo fosse la comune predilezione per Anacreonte, le cui poesie ci entusiasmavano tanto più, quanto meno difficoltà incontravamo a comprenderne il facile greco. Recitavamo i suoi versi brevi nelle passeggiate comuni, e stringemmo il nostro patto d'amicizia ... nel sacro momento in cui decidemmo di scambiare il "Lei", usuale tra gli scolari di Pforta, con il "tu", riservato agli amici intimi, e – se non brindammo – almeno annusammo tabacco per suggellare la nostra fratellanza» (P. Deussen, 1901, pp. 3 sgg.). Tuttavia, fino alla fine del ginnasio, gli amici importanti per Nietzsche rimasero Krug e, specialmente, Pinder, con i quali egli si incontrava nelle vacanze e ogni volta che si recava a Naumburg.

Negli appunti intimi dell'epoca di Pforta, alla descrizione minuziosa della vita collettiva degli allievi, ai racconti delle gite e dei gai divertimenti comuni fa riscontro una profonda malinconia d'adolescente, che Nietzsche ricorda ancora molti anni dopo. 1875 (FP, 11[11]): «A Pforta, quando i campi erano deserti e giungeva l'autunno»; 1878 (FP, 28[7]): «Malinconico pomeriggio – funzione religiosa nella cappella di Pforta, lontani suoni d'organo». «Nella mia anima si desta il sentimento amaro dell'autunno,» scrive Nietzsche quindicenne nel suo diario di Pforta «mi ricordo un giorno dell'anno scorso, che ero ancora a Naumburg. Ero andato a passeggiare da solo alla Porta Santa Maria; il vento sfiorava le stoppie sui campi deserti, le foglie cadevano a terra e ciò mi trafiggeva dolorosamente: la primavera fiorente, l'ardente estate – sono finite! Per sempre finite! Presto la neve bianca seppel-

lirà la natura che muore!» (Opere, I, I, 84). E, pochi giorni dopo: «Dio, perché mi hai dato un cuore siffatto, che io debba rallegrarmi e giubilare insieme alla natura? Non riesco a sopportarlo. Già il sole non invia più i suoi raggi caldi; i campi sono desolatamente deserti e gli uccelli affamati fanno provvista per l'inverno. Per l'inverno! Così vicini tra loro sono i confini della gioia e della sofferenza, ma è il passaggio dall'una all'altra che mi stritola il cuore ... Natura, tu hai cinto di amaro dolore il mio cuore. Ultima rosa! Piangendo, ti vedo fiorire e perire, con te io vivo e perisco, con te un giorno risorgerò! Il sogno soave di questa vita non può sprofondare per sempre; un giorno mi ristorerò di nuovo al respiro della primavera, alla sua sorgente spumeggiante!» (*ibid.*, 92-93). E, in mezzo alle fantasticherie sull'autunno che egli cerca già di stilizzare letterariamente, il giovinetto si prova anche a «pensare come dovrebbe sentirsi uno che non ha patria», e scrive una poesiola dal titolo *Senza patria* (*ibid.*, 85-86). Questi «stati d'animo» si ritrovano nell'uomo maturo, in una poesia dedicata all'autunno, dell'estate 1877, rielaborata nel 1884 con il titolo *Nel novembre tedesco* (Opere, VI, IV, 128-31) e nella poesia *Senza patria* (1884; cfr. *ibid.*, Notizie e note, pp. 229-31), componimenti che Nietzsche tuttavia non ha mai pubblicato.

5. Verso la fine di questo periodo, nel marzo 1862, troviamo formulata con chiarezza stupefacente la direzione del pensiero del giovane Nietzsche nei saggi su *Fato e storia* e *Libertà della volontà e fato*, che egli scrisse per i suoi amici della «Germania» (Karl Löwith e Richard Blunck hanno già sottolineato l'importanza di questi lavori). In essi si scorgono le tracce delle letture di quegli anni (Emerson e Feuerbach sembrano a noi particolarmente presenti), ma essenziale è il modo con cui Nietzsche, sia pure esitando, affronta il suo tema e, per così dire, delinea il programma della sua futura ricerca filosofica, quale essa si svilupperà nella sua peculiarità «nietzscheana» – e questo ci sembra l'aspetto più importante dei due saggi giovanili – una volta che Nietzsche sarà stato restituito a quello che lui stesso chiamerà il suo compito, cioè dopo gli anni wagneriani, schopenhaueriani e filologici, a partire dal 1876. Da sottolineare ancora è il fatto che qui Nietzsche passa decisamente dalla considerazione artistico-intuitiva della vita, che non gli riusciva (e non gli riuscirà mai) come tale, alla riflessione filosofico-storica.

Nietzsche non nasconde la sua incertezza, esita ancora a prendere una posizione «imparziale e adeguata ai tempi» verso la religione dei padri: «Un tentativo del genere non può essere il compito di poche settimane, bensì di una vita». Ma «... raggiungere il cielo è la meta di tutte le grandi aspirazioni e il regno dei cieli sulla terra è praticamente la stessa cosa» (Opere, I, I, 203-204). Queste aspirazioni, però, gli sembrano destinate al fallimento e a riportare l'individuo – limitato necessariamente per il suo fato dalle «impressioni dell'infanzia, dall'influenza dei genitori e dell'educazione» – alla fede dell'infanzia. Tuttavia Nietzsche non rinuncia ad avanzare con trepidazione verso la prospettiva che vorremmo chiamare «infinita» e che si trova al limite della storia e

del fato individuale: «Come i costumi esistono in quanto risultato di un'epoca, di un popolo, di una tendenza dello spirito, così la morale è il risultato di un generale sviluppo dell'umanità. Essa è la somma di tutte le verità per il *nostro* mondo», ma «è possibile che nel mondo infinito essa non significhi nulla di più che il risultato di una determinata tendenza dello spirito nel *nostro* mondo» e che dalle verità particolari dei «singoli mondi» si possa sviluppare «una verità universale» (*ibid.*, 204-205).

Nietzsche quindi tenta di risolvere in modo dialettico il problema del rapporto fra libertà della volontà e fato: «Il fato è la infinita forza di resistenza contro la volontà libera, la volontà libera senza il fato non è pensabile, come non è pensabile lo spirito senza la realtà, il bene senza il male ... Forse, allo stesso modo che lo spirito non è altro che la sostanza infinitamente piccola, il bene la più sottile evoluzione del male stesso, la volontà libera altro non è che il massimo potenziamento del fato» (*ibid.*, 208-209); infatti non si deve dimenticare che il fato è un'astrazione allo stesso modo della volontà libera, «la quale significa la capacità di agire coscientemente, mentre con fato intendiamo il principio che guida inconsciamente le nostre azioni»; i due concetti si fondono nell'idea dell'«individualità»; «la libertà assoluta della volontà senza fato farebbe dell'uomo un dio, il principio fatalistico lo ridurrebbe a un automa» (*ibid.*, 211-12).

In un appunto dello stesso periodo, destinato a se stesso, Nietzsche formula ancora più chiaramente la sua tendenza antimetafisica: «Se Dio si è fatto uomo, ciò significa semplicemente che l'uomo non deve cercare la sua beatitudine nell'infinito, bensì fondare sulla terra il suo cielo; l'illusione di un mondo sovraterreno ha indotto gli uomini ad assumere una posizione sbagliata verso il mondo terreno: ciò fu il prodotto dell'infanzia dei popoli ... Tra gravi dubbi e lotte l'umanità diventa virile: essa riconosce in se stessa il principio, il centro e la fine della religione» (*ibid.*, 213). Vent'anni dopo, Zarathustra non avrebbe parlato diversamente.

Una traccia degli abissi «manfrediani» – che Nietzsche ricordava di avere scoperto dentro di sé fin dall'età di tredici anni – va collocata pochi mesi dopo i saggi sopra ricordati. Si tratta di un frammento di novella proveniente dalla famosa raccolta di autografi di Stefan Zweig. La novella era intitolata, forse non a caso, *Euforione* – si sa che Goethe nel secondo *Faust* aveva simboleggiato nella figura di Euforione il grande Byron –, ed è importante, se non altro perché documenti del genere sono assai scarsi nei fondi dell'ex Archivio Nietzsche e inesistenti nella biografia untuosa della Förster-Nietzsche. Eccone la traduzione quasi integrale: «Il rosso del mattino si riverbera in un giuoco multicolore nel cielo, fuoco d'artificio scontato, che mi annoia. I miei occhi scintillano ben altrimenti, temo che il loro fuoco perforerebbe il cielo. Sento di essere ormai fuori dalla crisalide. Mi conosco a fondo, mi manca solo di trovare la testa del mio sosia per sezionarne il cervello, o la mia stessa testa di fanciullo dai riccioli d'oro... ah... venti anni fa... bambino... bambino... come mi suona estranea questa parola. Sono stato anche io un bambino, fabbricato dal meccanismo decrepito e logoro del mondo?

E ora – come un ronzino legato al verricello – trascino straccamente la fune che si chiama fato, finché il becchino mi avrà seppellito e solo un paio di mosconi mi assicureranno ancora un po' di immortalità? A questo pensiero mi viene quasi voglia di ridere – tuttavia un'altra idea mi disturba: forse dalle mie ossa nasceranno anche dei fiorellini, magari delle violette o addirittura – se il becchino farà i suoi bisogni sulla mia tomba – un nontiscordardimé. Allora verranno gli innamorati... schifo! schifo! Questo è marciume! Sebbene io goda di pensare in questo modo al futuro – mi sembra infatti più piacevole marcire nella terra umida che vegetare sotto l'azzurro cielo, strisciare come un grasso verme che essere un uomo, cioè un punto interrogativo ambulante –, mi tranquillizza sempre veder passare la gente per strada, tutte persone vestite nei colori più vari, azzimate, leggiadre, allegre! Che cosa sono? Sepolcri imbiancati sono, come ha detto tanto tempo fa un certo ebreuccio. Nella mia stanza è un silenzio di morte ... davanti a me un calamaio per annegarci il mio nero cuore, forbici per assuefarmi a sgozzare la gente, manoscritti per nettarmi e un vaso da notte. Di fronte a me abita una suora, cui di tanto in tanto faccio visita per godere della sua pudicizia. La conosco palmo a palmo, dalla testa ai piedi, meglio ancora di me stesso. In passato è stata suora, sottile e gracile – io ero dottore e ho fatto in modo che diventasse presto grassa. Con lei abita suo fratello in matrimonio terreno – quello era troppo grasso e florido per me, così l'ho fatto magro – come un cadavere. In questi giorni morirà – ciò mi fa piacere – perché lo sezionerò. Ma prima voglio scrivere la storia della mia vita; infatti, a parte il fatto che essa è interessante, è anche istruttiva per rendere vecchi al più presto dei giovani... in ciò sono maestro. Chi deve leggerla? I miei sosia, molti dei quali ancora camminano in questa valle di lacrime. – A questo punto Euforione si tirò un po' indietro, gemendo, era infatti malato di tubercolosi spinale...» (*ibid.*, 218-20).

Questo frammento fu inviato da Nietzsche, il 18 luglio 1862, a un compagno di scuola, Raimund Granier, con queste parole: «Dopo aver scritto il primo capitolo, preso dalla nausea, ho buttato a mare il piano della mia schifosa novella. Le mando questo manoscritto mostruoso per – l'uso che vorrà farne. Quando l'ho scritto sono scoppiato in una risata diabolica. Non credo che Lei avrà voglia di leggerne la continuazione». Blunck (1953, p. 87) vi ha visto un sintomo dell'inquietudine e del disorientamento che avevano colto Nietzsche durante la «crisi della pubertà». Noi vorremmo segnalare l'invocazione quasi involontaria dell'infanzia perduta che apre le perverse elucubrazioni di Euforione. Per il resto sono evidenti la ricerca dell'effetto e il cinismo cerebrale: qualcosa che non si riscontra in nessun altro scritto di Nietzsche in quegli anni (ma, osserva Blunck, non si può escludere che la Förster-Nietzsche e forse Nietzsche stesso abbiano distrutto altri documenti del genere). Che un giovane di diciotto anni fosse capace di rappresentazioni erotiche anche perverse – si noti tuttavia l'esito letterario, che ne è già un superamento – sembra a noi una constatazione addirittura banale e scontata, che non varrebbe la pena di fare se, nel caso di Nietzsche, non fosse stato fatto dalla

sorella e assecondato dalla nutrita schiera dei «devoti» di Nietzsche il tentativo ridicolo, inutile, dannoso, ma riuscito, di creare la leggenda del «piccolo santo», che non avrebbe mai conosciuto direttamente i lati «troppo umani» della vita. Nietzsche ha parlato certamente in modo diverso: «Due cose sono dannose» scrive egli quindici anni dopo «... l'appagamento immaginario della vendetta ... e vivere in rappresentazioni erotiche che sporcano la fantasia e un poco alla volta finiscono per predominare, sicché la salute ne soffre. Qui deve provvedere l'autoeducazione: gli istinti debbono venire soddisfatti in modo naturale, per conservare pura la rappresentazione» (FP, 24[23], 1877). Ma invano si cercherebbe questa dichiarazione nell'edizione «autorizzata» dalla Förster-Nietzsche.

6. Negli ultimi due anni di Pforta Nietzsche, pur in mezzo ai turbamenti e alle inquietudini dell'adolescenza, ha lavorato sodo. Il coronamento delle sue fatiche ginnasiali è un lavoro su Teognide, che – in forma elaborata – egli pubblicherà tre anni dopo a Lipsia (*Per la storia della silloge teognidea*, KGW, II, I, 1-58).

Un commento al primo coro dell'*Edipo re* (BAW, II, 364-99), scritto nell'ultimo anno di Pforta, merita di essere segnalato, poiché in esso Nietzsche anticipa in modo sconcertante certi motivi della *Nascita della tragedia.* «Dalle osservazioni fatte sinora» così si conclude il commento «si scorge una qualità preminente e peculiare dei tragici: essi erano non solo poeti, ma anche compositori. Ancor più, essi erano l'una e l'altra cosa

in modo tale che l'una si accompagnava sempre all'altra, e se a ciò aggiungiamo che essi, secondo le antiche testimonianze, erano dei maestri nella coreografia e nell'arte scenica, anzi che talvolta erano attori e notevoli attori – avremmo nelle loro opere d'arte ciò che la scuola musicale più recente [più sopra Nietzsche aveva già parlato dei «geniali piani di riforma di Richard Wagner»] ha proclamato come l'ideale dell'"opera d'arte dell'avvenire", opere nelle quali le arti più nobili si incontrano in armonica fusione» (*ibid.*, 376-77).

Agli inizi di settembre Nietzsche lasciava, ormai «maturo», la scuola di Pforta. Una delle migliori poesie giovanili è di quei giorni. Essa è dedicata al «dio sconosciuto» (Opere, I, I, p. 388), che scava nella profondità della sua anima, che scuote la sua vita come una tempesta. Alla fine della sua vita cosciente il dio sconosciuto sarà diventato anche un dio «carnefice» (*Ditirambi di Dioniso*, «Lamento di Arianna»). Ma, in quelle settimane in cui Nietzsche si preparava alla nuova vita di studente universitario, dovette prevalere uno stato d'animo di fiducia e di attesa gioiosa.

Ancora alla soglia degli anni universitari troviamo un episodio interiore su cui Nietzsche è tornato, molti anni dopo, in questo modo: nel 1875 (FP, 11[11]): «Presso Bonn, alla confluenza della Wied nel Reno, fui come sopraffatto ancora una volta dal sentimento dell'infanzia»; nel 1878 (FP, 28[8]): «A sette anni – sentita la perdita dell'infanzia, ma a venti ... mi sono sentito di nuovo fanciullo». Questo momento di grazia, che è il ricupero del sentimento dell'infanzia, è facilmente localizzabile nel tempo e nello spazio: esatta-

mente a vent'anni, il 16 ottobre del 1864, Nietzsche giunse a Neuwied (dove appunto la Wied si getta nel Reno) con l'amico Paul Deussen per imbarcarsi sul vapore per Bonn, dove avrebbe trascorso il primo anno di università. Abbiamo una lunga lettera, in data 17 ottobre, alla madre e alla sorella, ma di questa esperienza interiore Nietzsche non fa parola, così non sembra che ne abbia parlato al pur intimo amico Paul Deussen né a chiunque altro. Solo undici anni dopo, nel fare una specie di elenco dei momenti salienti della sua infanzia e giovinezza (FP, 11[11], 1875), Nietzsche ricorda a se stesso questo momentaneo ricupero di una felicità perduta; l'episodio è così importante che egli vi torna sopra, di nuovo, altri tre anni dopo. Si tratta sempre di quella serie di ricordi intimi, accennati appena nelle linee essenziali (*Memorabilia*, FP, 28[1-60], 1878), dalla quale abbiamo già tratto le citazioni sull'«infanzia perduta» e sulla «voce ammonitrice» del padre.

I due semestri – invernale 1864/65, estivo 1865 – trascorsi a Bonn furono deludenti. Entrato in una corporazione studentesca, la «Franconia», Nietzsche si accorse ben presto di non riuscire a sopportare i «doveri» dell'associazione di cui faceva parte, né a condividere il modo di vita dei camerati: le rumorose e interminabili bevute nelle birrerie, la uniforme confusione di idee, che dietro un apparente non conformismo nascondeva la sicura fisionomia del futuro filisteo della classe media. Ricordando alcuni anni dopo questo periodo, egli scrive: «Sono andato via da Bonn come un fuggiasco. Quando, verso mezzanotte, l'amico Mushacke mi accompagnò sulla riva del Reno per attendere il vapore che veniva da Colonia, non sentii dentro di me alcuna malinconia per dover lasciare un posto così bello e una così ridente contrada, per dovermi separare da tutta una schiera di giovani camerati. Piuttosto erano questi ultimi che mi facevano scappare ... La mia natura non trovava tra loro alcuna soddisfazione; io stesso ero troppo schivo e ritirato in me stesso e non avevo la forza di assumere un ruolo in mezzo a quel tipo di vita. Tutto mi era imposto e io non riuscivo a dominare l'ambiente nel quale mi trovavo» (BAW, III, 291-92; *La mia vita*, pp. 156-57). Nel parlare ancora delle corporazioni studentesche e in genere della vita comune degli studenti il giudizio di Nietzsche professore a Basilea fu più mite: in tutto ciò egli vide un segno del fatto che la gioventù accademica non riceveva dalla società e dai suoi maestri un orientamento per la vita. A Bonn, dunque, Nietzsche non trasse molto profitto dalle lezioni universitarie; solo l'incontro col rigoroso metodo critico e storico del filologo Friedrich Ritschl doveva indicargli, come vedremo, il modo di uscire dalla sua confusione interiore. Egli si era iscritto come studente di teologia e di filologia per non deludere le aspettative della madre, la quale si attendeva che il figlio sarebbe diventato pastore protestante. Ma fu proprio a Bonn che Nietzsche, aiutato dalla *Vita di Gesù* di David Friedrich Strauss e in generale dallo studio storico del cristianesimo, decise di chiarire senza riguardi per nessuno la sua posizione e di abbandonare la facoltà teologica.

I gravi contrasti con la madre, nella primavera del 1865, furono superati con la decisione di non

parlare mai in sua presenza di cose della religione; per il resto Franziska Nietzsche dovette rassegnarsi a lasciar andare il figlio per la sua strada. In una lettera alla sorella del giugno 1865, Nietzsche espone con pacatezza i suoi argomenti, che culminano in queste parole: «Forse che la nostra ricerca ha come fine la tranquillità, la pace, la felicità? No, noi cerchiamo solo la verità, anche la più terribile e repellente ... Qui si dividono le vie degli uomini: se vuoi la pace dell'anima e la felicità, credi, se vuoi essere un seguace della verità, cerca» (Lettera a E. Nietzsche, 11 giugno 1865).
Ai primi mesi di Bonn, e precisamente al febbraio del 1865, risale un episodio che ha dato molto da fare ai «devoti» di Nietzsche e alla schiera numerosa dei medici-scrittori, psichiatri, psicologi che hanno cercato nella sua vita un qualche appiglio per dimostrare o confutare l'origine luetica della sua malattia mentale. Cerchiamo di occuparci anche noi, una volta per tutte, di questo pseudoproblema. Deussen, che trascorse con Nietzsche i due semestri di Bonn, ha raccontato circa trentacinque anni dopo: «Un giorno Nietzsche, nel febbraio 1865, si era recato da solo a Colonia, là si era fatto accompagnare da una guida a vedere i monumenti della città e infine aveva chiesto all'uomo di portarlo in un ristorante. Costui invece lo condusse in una casa di malaffare. "Mi vidi" raccontò Nietzsche il giorno dopo "improvvisamente circondato da una mezza dozzina di apparizioni in veli e lustrini, che mi fissavano speranzose. Io rimasi un po' senza parola. Poi mi diressi istintivamente verso un pianoforte, l'unico essere animato in quella compagnia, e ne trassi alcuni accordi. Questi mi liberarono dallo sbalordimento e uscii all'aria aperta"» (P. Deussen, 1901, p. 24).

Sulla veridicità e sulla buona memoria di Deussen, come ha testimoniato Blunck (1953, p. 109) che ne fu scolaro, non è possibile avere dubbi. Il comportamento di Nietzsche non è affatto sorprendente o poco credibile, e l'episodio in sé – ripetiamo – sarebbe trascurabile se non fosse nata quella che Blunck giustamente definisce una tipica *querelle allemande* (*ibid.*, p. 110): se cioè Nietzsche, uno studente tedesco degli anni Sessanta del secolo scorso, abbia mai fatto visita a un bordello, e se in una di queste visite, *dopo* quella raccontata da Deussen, abbia contratto una infezione specifica, che poi, una ventina di anni dopo, si sarebbe manifestata, al suo ultimo stadio, come paralisi progressiva e, quindi, demenza. Si possono accettare l'esposizione accurata dei fatti e le conclusioni che ne ha tratto il più volte citato Richard Blunck, secondo il quale, nel clima ipocrita della morale borghese che costrinse per molto tempo i giovani studenti a provvedere in quel modo alle loro «necessità erotiche», una ipotesi del genere è anche per Nietzsche normale. Questa ipotesi è confermata da una dichiarazione che Nietzsche stesso, già demente, fece ai sanitari nel gennaio 1889 e che fu così registrata: «1866 infezione sifilitica» (Cartella clinica di Jena, in P.D. Volz, 1990, p. 393). In base alle testimonianze raccolte dallo psichiatra Lange-Eichbaum (1947) e alla dichiarazione di Nietzsche, conclude Blunck, dobbiamo ritenere accertato il fatto che la demenza di Nietzsche «sia stata originata *esclusivamente* da una sifilide» (R. Blunck, 1953, p. 161), contratta dunque a Lipsia e culmi-

nata nella paralisi progressiva. A conclusioni sostanzialmente identiche è giunto per conto suo, in uno studio inedito del 1923, anche Walther Vulpius, medico a Weimar, che ebbe modo di curare gli occhi di Nietzsche tra il novembre 1899 e il maggio 1900 (W. Vulpius, in S.L. Gilman, 1987[2], pp. 718-28). L'infezione sifilitica non è altro che un elemento di quel complesso che potremmo chiamare la «malattia di Nietzsche» e di cui abbiamo trovato altre tracce sin dall'infanzia. Un'analisi medica di tutti i sintomi e di tutte le crisi reperibili nelle lettere e negli scritti di Nietzsche o nelle testimonianze di contemporanei avrebbe, se fosse possibile, un interesse puramente biografico; ma non è necessaria per comprendere il suo pensiero e meno ancora per giudicarlo. Sia i devoti di Nietzsche sia i suoi «detrattori», in passato, erano in realtà d'accordo nell'attribuire all'infezione sifilitica (o, come abbiamo visto prima, alla malattia ereditaria) un significato che essa non può avere né per la «moralità» di Nietzsche né per la sua filosofia. Questo pseudoproblema oggi non ci interessa più.

7. Il 17 ottobre 1865, Nietzsche giungeva a Lipsia in uno stato d'animo assai diverso da quello con cui un anno prima, in una luminosa giornata d'autunno, si era «sentito di nuovo fanciullo» (FP, 11[11], 1875) e aveva visto «il Reno col sentimento libero e orgoglioso di un avvenire inesauribilmente ricco» (Lettera a C. v. Gersdorff, 11 ottobre 1866). Dietro di sé aveva questa volta l'amara coscienza di un anno perduto.
Uno dei motivi che avevano spinto Nietzsche a

cambiare università era stata la decisione di Friedrich Ritschl di lasciare Bonn a causa di un annoso contrasto con il collega Otto Jahn, sboccato in una clamorosa quanto intricata lite accademica. Molti altri studenti lasciarono dimostrativamente l'Università di Bonn per seguire Ritschl a Lipsia. Scolaro di Gottfried Hermann e di Carl Reisig, amico di Arnold Ruge a Halle tra il 1831 e il 1833, negli anni di Bonn in stretti rapporti col romantico A.W. Schlegel e col grande studioso della religione greca Friedrich Gottlieb Welcker, iniziatore insieme a Theodor Mommsen della monumentale raccolta di iscrizioni latine, editore di Plauto, autore di ricerche fondamentali sulle biblioteche alessandrine e sui grammatici greci, maestro di una folta schiera di filologi illustri (tra quelli che Nietzsche conobbe o che ebbero a che fare con lui, ricordiamo Hermann Usener e Jacob Bernays, Otto Ribbeck e Curt Wachsmuth), Friedrich Ritschl (1806-1876) fu non soltanto uno dei massimi filologi, ma anche uno dei più affascinanti maestri di scienza che l'università tedesca abbia avuto nel secolo scorso.
La persona di Ritschl ha avuto nella vita di Nietzsche una influenza che può essere paragonata solo a quella della persona di Wagner.
Friedrich Ritschl apparteneva con tutta la sua natura «alla tendenza *storica,* alla considerazione storica delle cose umane» (a Nietzsche, 14 febbraio 1872, in risposta all'invio della *Nascita della tragedia*). Nel delineare, agli inizi della sua attività accademica, lo scopo della filologia, Ritschl, utilizzando le lezioni di Schelling sugli studi universitari, affermava che la filologia appartiene alle scienze storiche e alla «scienza dello spirito»

di contro alla «scienza della natura»: essa «ha per oggetto la vita spirituale, la vita culturale dell'antichità classica. Potremmo definire la filologia come storia della civiltà greco-romana» (O. Ribbeck, 1879, p. 330). Nella contesa tra i «filologi della parola» (*Wortphilologen*) e i «filologi delle cose» (*Sachphilologen*), attuale negli anni della sua giovinezza, Ritschl aveva preso posizione contro l'unilateralità rigorista del suo maestro Gottfried Hermann – il quale vedeva nella «lingua» l'oggetto esclusivo della filologia –, senza tuttavia nascondersi le manchevolezze di metodo dei «filologi delle cose» (August Böckh, Friedrich Gottlieb Welcker, Karl Otfried Müller). La filologia, secondo il programma di Ritschl, doveva «abbracciare le singole manifestazioni della letteratura come una catena continua di naturali processi di sviluppo intellettuale, condizionati necessariamente dalla somma delle formazioni politiche, religiose, artistiche, scientifiche e pratiche nella loro totalità, variamente colorati dalle influenze locali e temporali della vita esterna» (F. Ritschl, 1879, pp. 151 sg.).

Ritschl aveva in alto grado la capacità di trasmettere il suo entusiasmo scientifico agli allievi, di spronarli all'acquisizione del senso storico, all'ascesi del metodo filologico, all'esercizio dello spirito critico. Nessun lavoro scientifico era troppo umile ai suoi occhi: per esempio egli affidò a Nietzsche la compilazione dell'indice analitico di una ventina di annate del «Rheinisches Museum», la famosa rivista di filologia da lui diretta.

L'influenza del maestro si fa sentire sia negli appunti intimi, sia nelle lettere scritte da Nietzsche in questi anni di Lipsia. Su incitamento di Ritschl,

un gruppo di studenti, tra i quali Nietzsche, aveva fondato una «associazione filologica», che si riuniva periodicamente onde ascoltare e discutere i risultati dei lavori filologici di ciascuno degli aderenti. Nietzsche per primo, il 18 gennaio 1866, tenne una relazione sull'ultima redazione dei frammenti di Teognide, che fu molto apprezzata dai suoi giovani colleghi. Incoraggiato da questo successo, egli la fece leggere a Ritschl. Alcuni giorni dopo – esattamente il 24 febbraio, come sappiamo da altra fonte – Nietzsche fu convocato da Ritschl a casa sua. «"A qual fine" mi chiese "Ella ha destinato questo lavoro?". Dissi la cosa più semplice, cioè che esso aveva già adempiuto al suo scopo come base per la conferenza nella nostra associazione. Allora mi chiese quanti anni avevo, da quanto tempo ero all'università e così via, e quando gli ebbi risposto dichiarò di non avere mai visto un lavoro di uno studente al terzo semestre paragonabile al mio per rigore di metodo e sicurezza di combinazione. Poi mi esortò calorosamente a fare della conferenza un piccolo volume e mi promise di aiutarmi a procurarmi delle collazioni. Dopo questa scena il mio orgoglio non conobbe limiti» (BAW, III, 300; *La mia vita*, p. 165). Da quel giorno i rapporti con Ritschl si fecero più stretti. Nietzsche andava spesso a trovarlo a casa per intrattenersi con lui, davanti al suo tavolo di lavoro pieno zeppo di libri e di carte, sul quale non mancava mai un bicchiere di vino rosso. La conversazione di Ritschl era molto animata e non riguardava solo i problemi di lavoro, ma anche le sue preoccupazioni all'università, le manovre dei suoi nemici, le manie dei professori. Su tutto egli si esprimeva

con grande libertà davanti al giovane allievo. «Certo» scrive ancora Nietzsche «egli sopravvalutava la sua disciplina e perciò non vedeva di buon occhio che i filologi si occupassero troppo di filosofia. Cercava di rendere utili per la scienza i suoi allievi al più presto possibile, e per questo era sua abitudine stimolare, qualche volta anche troppo, la loro vena produttiva. Tuttavia era libero da qualsiasi Credo nella scienza, e ciò che lo urtava particolarmente era la fede acritica e incondizionata nei propri risultati» (*ibid.*, 305; p. 170).

Qualche settimana prima di «nascere come filologo» (*ibid.*, 300; p. 165), Nietzsche aveva fatto la conoscenza con la filosofia di Schopenhauer, di cui per caso aveva acquistato presso un antiquario l'opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Nietzsche ha parlato in seguito di altri due autori come di scoperte decisive nella vita: Stendhal nel 1879, Dostoevskij nel 1885. Ma non vi è dubbio che l'incontro con la filosofia di Schopenhauer nell'inverno 1865-1866 sia stato l'avvenimento intellettuale più carico di conseguenze rispetto a quello con gli altri scrittori nominati. Esso venne anche in un momento di particolare ripiegamento su se stesso, in quello stato d'animo di raccoglimento dopo la delusione di Bonn di cui abbiamo parlato. «... ogni riga» così descrive Nietzsche a due anni di distanza l'impressione di quella prima lettura «gridava rinuncia, negazione, rassegnazione; qui vedevo uno specchio nel quale potevo scorgere il mondo, la vita, il mio animo in una grandiosità terribile. Qui mi contemplava l'occhio disinteressato dell'arte, qui vedevo la malattia e la guarigione, la

messa al bando e il rifugio, l'inferno e il paradiso. Fui violentemente afferrato dal bisogno di autoconoscenza, anzi di autocorrosione; testimoni di quello sconvolgimento sono ancora oggi per me le inquiete malinconiche pagine del mio diario con le loro vane autoaccuse e il disperato miraggio di santificazione e trasformazione di tutto quanto il nucleo del mio essere. Nel portare davanti al tribunale di un tetro autodisprezzo tutte le mie qualità e aspirazioni, fui amaro, ingiusto e sfrenato nell'odio contro di me. Non mancarono nemmeno torture corporali. Così mi costrinsi quattordici giorni di fila ad andare a letto non prima delle due di notte e ad alzarmi alle sei in punto. Una eccitazione nervosa si impadronì di me, e chi sa fino a qual punto di follia sarei arrivato se le seduzioni della vita, della vanità e la costrizione di uno studio regolare non avessero fatto da contrappeso» (*ibid.*, 298; pp. 163-64). Questa descrizione «a caldo» dell'effetto che gli fece la lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione* è notevolmente diversa dall'altra, più nota, che egli ci avrebbe consegnato, nove anni dopo, nella terza *Inattuale*, dove il ricordo è inserito nella costruzione esortativa dell'insieme e dove le preoccupazioni di «Nietzsche educatore» costringono la lettura schopenhaueriana entro schemi di riforma generale della cultura sotto il segno di Wagner.

In ogni modo Nietzsche sembra trovare un equilibrio sia nella filosofia di Schopenhauer sia nell'esercizio assiduo della filologia; quest'ultima anzi è inserita, come una conseguenza, nell'atteggiamento nuovo verso la vita che Nietzsche sente nascere in sé in quel periodo. «Il giovane

deve dapprima precipitare in quello stato di stupore che è stato definito il "pathos filosofico per eccellenza". Dopo che la vita gli si è dissolta davanti in una serie di enigmi, egli deve consapevolmente, ma con rigorosa rassegnazione, attenersi a ciò che è possibile sapere; e fare una scelta in questo vasto campo, conformemente alle capacità» (*ibid.*, 297; p. 162). La scelta di Nietzsche è la filologia.

8. Tra l'inverno 1865-1866 e l'estate 1867, nell'arco di quattro semestri universitari, Nietzsche, appena «nato alla filologia», lavorò con grande assiduità e successo.
I frammenti di Teognide, le fonti del lessico di Suida, poi le fonti delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, uno studio sulla tradizione dei titoli delle opere di Aristotele, il lamento di Danae di Simonide, Omero ed Esiodo – questi i temi principali dei lavori indipendenti di Nietzsche, che in parte furono pubblicati quasi subito, in parte furono oggetto di pubblicazioni posteriori. L'apprendimento del mestiere filologico ha per Nietzsche anche un valore morale. «Ogni lavoro impegnativo ... ha un'influenza etica. Lo sforzo di concentrarsi su di un argomento e di dargli una struttura armonica è come un sasso che cade nella nostra vita interiore: dal circolo più piccolo se ne formano molti altri più vasti» così scrive (Lettera del 4 aprile 1867) il giovane filologo entusiasta all'amico Paul Deussen, che sotto l'influenza di Nietzsche era passato dalla teologia alla filologia, a Berlino. E come per Schopenhauer, egli svolge

in questo periodo una «propaganda» appassionata anche per la filologia.
In questo stesso periodo Nietzsche si accorge di «non avere uno stile» (Lettera a H. Mushacke, 20 aprile 1867). La sua ambizione è di scrivere i suoi lavori filologici in uno stile almeno «passabile», esponendo con rigore le dimostrazioni senza cadere nella pedanteria erudita delle citazioni (Lettera a P. Deussen, 4 aprile 1867). I suoi maestri sono: Lessing, Lichtenberg e Schopenhauer. Nel constatare la fatica che lo scrivere bene gli costa, egli si consola ricordando che le tre autorità dello stile da lui riconosciute «affermano unanimemente che è difficile scrivere bene, che nessuno possiede per natura un buono stile e che bisogna lavorare e superare una resistenza non lieve per riuscire ad acquisire uno stile» (Lettera a C. v. Gersdorff, 6 aprile 1867).
Quanto alle lezioni universitarie, ciò che interessava preminentemente Nietzsche era il metodo di insegnamento. Egli cercava di imparare come si diventa insegnanti, perché voleva diventare egli stesso un vero «insegnante pratico», capace di risvegliare negli allievi la coscienza meditata del «perché? che cosa? e come?» della loro scienza (BAW, III, 297; *La mia vita*, p. 162).
Gli anni di Lipsia appartengono certamente ai pochi periodi nei quali Nietzsche ha goduto di un certo equilibrio e anche ha vissuto volentieri; le sue lettere, le sue annotazioni autobiografiche ce lo fanno vedere in rapporto assiduo con l'amato maestro Ritschl, nel pieno fervore dei suoi lavori, al centro di una piccola comunità di amici. Se il caso non ci avesse conservato la testimonianza di un grave «squilibrio psichico» e se già

non sapessimo della «seconda vita» di Nietzsche, potremmo quasi dire che egli a Lipsia è stato felice. Del resto, proprio al limitare della sua vita di Lipsia, troviamo una dichiarazione di Nietzsche sulla «felicità» che non dovremmo dimenticare, perché in altra forma e in infinite variazioni formerà il nucleo del suo *ethos* filosofico: «... se la felicità fosse veramente desiderabile per l'uomo, l'idiota sarebbe l'esemplare più bello di umanità...» (Lettera a R. Granier, seconda metà di settembre 1865). Dei due amici di Pforta, Paul Deussen non aveva seguito Nietzsche a Lipsia, nonostante gli inviti insistenti di quest'ultimo: Deussen aveva dovuto soffrire già a Bonn per la mania pedagogica dell'amico e ora – nonostante l'affezione e la stima per Nietzsche – non se la sentiva di essere continuamente corretto e ammaestrato. In Carl von Gersdorff, il nobile slesiano, Nietzsche aveva invece una natura assai più «malleabile», che riconosceva senza ribellarsi la sua superiorità. Lui e Hermann Mushacke – un amico acquistato a Bonn – furono i primi a essere convertiti dall'ardore propagandistico di Nietzsche alla filosofia schopenhaueriana. Nietzsche e i suoi amici frequentavano assiduamente i concerti e i teatri. Nell'estate del '66, durante la guerra austro-prussiana, Gersdorff partecipò alla campagna militare dei prussiani, nella Germania meridionale, mentre la Sassonia, alleata dell'Austria, fu occupata dalle truppe prussiane. I buoni cittadini di Lipsia, senza turbarsi troppo per le vicende guerresche, accorrevano in massa al teatro, dove una celebre attrice, Hedwig Raabe, non mancava di entusiasmarli ogni sera. Anche Nietzsche – che del resto si scoprì in quelle settimane

«prussiano arrabbiato» (Lettera a F. ed E. Nietzsche, inizio di luglio 1866) ed estimatore di Bismarck – era tra gli ammiratori della Raabe, e forse se ne innamorò un po' «da lontano», come sembra dimostrare una lettera, estremamente «filosofica», con la quale egli dedicava alla bella Hedwig alcuni suoi Lieder (giugno 1866).

Nel semestre estivo del 1867, cioè tra la Pasqua e l'agosto, Nietzsche ed Erwin Rohde (1845-1898) diventarono amici. «Senza che ce ne accorgessimo,» scrive Nietzsche poco dopo «ma guidati da un istinto sicuro, passavamo la maggior parte della giornata insieme. Non abbiamo lavorato molto, almeno nel significato banausico della parola, e tuttavia ogni giorno passato insieme era per noi un arricchimento. Per la prima volta ho appreso che un'amicizia in via di formazione poteva avere uno sfondo etico-filosofico ... Di solito ci accapigliavamo; vi era anzi un numero straordinario di cose sulle quali non andavamo d'accordo. Ma non appena il colloquio andava in profondità, la dissonanza delle opinioni scompariva, e percepivamo soltanto una piena e serena armonia ... con diletto penso ... alle ore da noi godute come artisti, in un distacco momentaneo dal tumulto e dall'inquietudine della volontà di vivere, abbandonati alla contemplazione pura» (BAW, III, 312-13; *La mia vita*, pp. 177-78). Similmente si esprimeva Rohde in una lettera a un comune amico: «Per tutta l'estate abbiamo condotto una esistenza stravagante, come in un magico vagabondaggio, senza chiuderci ostilmente verso gli altri, ma quasi sempre soli. Insieme abbiamo trascorso delle mezze giornate, anzi intere giornate, in un ozio beato, e io almeno ho tratto da

questa fannulloneria a due voci il massimo profitto, molto più di quanto avrebbe potuto darmi qualsiasi fatica filologica. Certamente è stato Schopenhauer a condurci l'uno all'altro; ma era una vena di simpatia quella che soprattutto si rivelava in noi e rendeva possibile una intesa che andava davvero in profondità...» (Lettera a W. Wisser, 29 novembre 1867; BAB, II, 391 sgg.). Questa è la prima amicizia da pari a pari nella vita di Nietzsche; le sue vicende sono state consegnate a uno dei carteggi più belli che si conoscano.
Negli ultimi mesi del semestre estivo, i due amici abitarono nella stessa casa. Alla fine di giugno Nietzsche aveva deciso di lasciare Lipsia per prestare il servizio militare di un anno. Ai primi di agosto, dopo aver preso congedo dagli altri amici e dal vecchio Ritschl, essi intrapresero insieme un viaggio, per la maggior parte a piedi, nella Foresta Boema. Alla fine del loro peregrinare visitarono Meiningen per assistere a un concerto di «musica dell'avvenire» con opere di Hans von Bülow e Franz Liszt. Il 28 agosto parteciparono alla festa della Wartburg, nei pressi di Eisenach, dove ascoltarono la *Santa Elisabetta* di Liszt. A Eisenach i due amici si separarono per raggiungere Rohde Amburgo, Nietzsche Naumburg.

9. Fallito un tentativo di prestare servizio a Berlino, Nietzsche dovette rassegnarsi a trascorrere il periodo di addestramento militare a Naumburg, abitando dunque nella casa materna. Egli era stato assegnato al corpo dell'artiglieria a cavallo. Una fotografia dell'epoca ce lo mostra con l'elmo a chiodo sul tavolo, la sciabola sguainata e... gli occhiali.

Tuttavia la sua «carriera» militare fu bruscamente interrotta dopo appena cinque mesi in seguito a una caduta da cavallo che gli procurò una brutta ferita al petto. L'infezione che ne derivò e le cure necessarie durarono dai primi di marzo ai primi di agosto del 1868. Nietzsche fu dichiarato temporaneamente «non idoneo». Terminato, il giorno precedente al suo ventitreesimo compleanno, l'anno di ferma obbligatoria, si sentì sollevato di non dover più portare la divisa. Il giorno dopo tornò a Lipsia per attendere alla preparazione del suo dottorato.
Durante questa pausa annuale, sia che dovesse attendere agli obblighi del servizio militare, sia che fosse costretto a curarsi, Nietzsche meditò molto sulla sua vita, in particolare sul mestiere di filologo che ormai aveva scelto. All'entusiasmo dei primi tempi aveva fatto sempre più posto, nel suo animo e anche in quello del suo amico Rohde, una posizione estremamente critica verso la filologia accademica. Le sue lettere di questo periodo sono piene di considerazioni come questa: «... tutte le idee illuminanti nella storia della letteratura filologica sono dovute a quei pochi grandi geni che vivono sulla bocca delle persone colte, e ... tutte le produzioni buone e stimolanti nel campo della filologia non sono state altro che applicazioni pratiche di quelle idee tipiche, e quindi l'elemento creativo nell'indagine filologica nasce da coloro che di filologia si sono occupati poco o niente, mentre le opere famose di filologia sono state scritte da coloro che erano

privi della scintilla creativa...» (Lettera a E. Rohde, 1-3 febbraio 1868).
Nella direzione di queste «amare verità» (*ibid.*) da dire ai filologi dovevano essere redatti gli studi su Democrito, cui Nietzsche attendeva per un contributo a una miscellanea in onore di Ritschl, che poi non fu realizzata.
Tuttavia Nietzsche rimaneva fermo nella sua intenzione di dedicarsi alla carriera accademica come filologo; le ragioni di ciò le espose in una lettera a Rohde, in cui incitava l'amico a imitarlo: «Non è il caso qui di fare un timoroso esame di se stessi, dobbiamo, semplicemente perché non possiamo fare altrimenti, perché non abbiamo davanti a noi nessun'altra carriera più adatta, perché ci siamo tagliati la strada verso altre posizioni più vantaggiose, perché non abbiamo altro mezzo di mettere a frutto per il nostro prossimo la nostra costellazione di energie e di idee, se non quello della strada suddetta» (3 o 4 maggio 1868).
Ma nemmeno nelle lettere all'amico Rohde Nietzsche ha parlato del suo intenso dibattito interiore con Schopenhauer in quel periodo. Egli non ha mai detto «tutto» a nessuno, né a Rohde, né a Overbeck, né a Wagner, né a Rée, per citare solo gli amici con cui stette su un piede di parità: e ciò spiega le «sorprese» che Nietzsche ha sempre riservato, via via che questo o quel pensiero, tenuto nascosto, veniva alla luce. Non esiste, perciò, alcun interprete di Nietzsche «autorizzato» per il solo fatto di essere vissuto in contatto più o meno intimo con lui. Questo potrebbe essere il significato più vero della cosiddetta solitudine di Nietzsche.

Fin dal 1866, avendo appena letto il *Mondo come volontà e rappresentazione*, Nietzsche si procurò la critica più radicale che fosse mai stata scritta contro Schopenhauer, quella di Rudolf Haym (1864). Nel desiderio di estendere le sue nozioni filosofiche, si imbatté poi (estate 1866) in un libro importante: la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange (1866), che fece su di lui una grande impressione, lo spinse a occuparsi di Kant (sia pure solo attraverso la monografia nella storia della filosofia di Kuno Fischer, 1860), destò il suo interesse per Democrito, al quale sono dedicati numerosi appunti di carattere filosofico oltre che storico-filologico. Questi appunti risalgono al periodo autunno 1867-primavera 1868 e corrono paralleli a quelli dedicati alla critica di Schopenhauer; Democrito diventa una specie di cifra antischopenhaueriana.
Servendosi dell'opera di un altro critico neokantiano di Schopenhauer (O. Liebmann, 1865), Nietzsche concentra i suoi dubbi sulla «cosa in sé» come volontà e sul problema del passaggio dalla volontà «unica» alla individuazione, che sola rende possibile la conoscenza intellettuale. «Il tentativo di Schopenhauer di spiegare il mondo in base all'assunzione di un fattore ... è fallito» (BAW, III, 352; *Appunti filosofici*, p. 92), Schopenhauer ha messo al posto dell'incognita kantiana (la cosa in sé) la volontà, aiutato in questo solo dalla sua intuizione poetica. Gli attributi di questa cosa in sé, cioè della volontà, sono «troppo determinati», se la cosa in sé deve essere «assolutamente impensabile» (*ibid.*, 354; p. 96). Insomma: «Schopenhauer voleva trovare l'incognita di un'equazione: dal suo calcolo risulta che

l'incognita è rimasta tale e che egli non l'ha trovata» (*ibid.*, 360; p. 104). In ogni modo «gli errori dei grandi uomini sono degni di venerazione, perché sono più fecondi delle verità dei piccoli» (*ibid.*, 353; p. 95). Alcuni mesi dopo (verso l'autunno del 1868) Schopenhauer viene «attualizzato» da Nietzsche, che parla di lui come del filosofo di «una Germania rigenerata» (si noti il termine «rigenerare», caro a Wagner), di una «classicità risvegliata, una grecità germanica» (*ibid.*, IV, 213; p. 176). L'accento è spostato verso l'ingenuità «classica», antica di Schopenhauer e sul significato della sua filosofia per una nuova cultura. I temi dell'utopia wagneriana di Nietzsche non potrebbero essere preludiati con maggiore significatività.

Il corso di pensieri riguardante Democrito è invece singolarmente diverso. Nietzsche crede che nei suoi riguardi sia ancora da riparare un grave torto: «... raramente uno scrittore importante ha dovuto subire tanti attacchi di varia natura e per i motivi più diversi come Democrito; teologi e metafisici hanno riversato su di lui il loro risentimento innato contro il materialismo; il divino Platone riteneva i suoi scritti così pericolosi da pensare di distruggerli con un autodafé privato e ne fu trattenuto solo dalla considerazione che ormai era troppo tardi e il veleno si era già diffuso troppo ... Il cristianesimo in ascesa riuscì ad attuare il piano energico di Platone: del resto, a un'epoca come quella, gli scritti di Democrito e di Epicuro dovevano apparire come l'incarnazione del paganesimo. Al nostro tempo infine è stato riservato di negare anche la grandezza filosofica dell'uomo e di riconoscere in lui la natura di un sofista...» (*ibid.*, III, 347; pp. 107-108). Qual è stata secondo Nietzsche l'impresa di Democrito? Egli è il primo greco che abbia un «carattere scientifico», che consiste «nello sforzo di spiegare *in modo unitario* una gran massa di fenomeni, senza ricorrere nei momenti di difficoltà a un *deus ex machina*». La dedizione alla scienza fu sentita da Democrito come un «nuovo principio di vita», una vita «scientifica» fu per lui la meta di ogni «eudemonia», perciò: «... egli rifiutò la vita della massa e dei filosofi precedenti. Le sofferenze degli uomini le faceva derivare dalla loro vita non scientifica, soprattutto dalla loro paura degli dèi ... Egli ha appunto una fiducia incondizionata nell'energia deduttiva della *ratio*; ritiene che il mondo e gli uomini gli si siano svelati e perciò respinge i veli e i limiti che gli altri ponevano alla *ratio* ... Questa concezione aveva ricevuto un valore etico; egli credeva alla fedeltà degli uomini, se il suo metodo scientifico si fosse realizzato nella vita: e qui si deve ricordare Auguste Comte. Questa fede fece di lui un poeta, anche se la sua dottrina in sé non aveva elementi poetici...» (*ibid.*, 348-49; pp. 88-89). L'accostamento a Comte avviene per Nietzsche attraverso il libro di Lange, dal quale egli si trascrive questa descrizione del carattere di Comte: «Il nobile Auguste Comte, un pensatore e un filantropo finito nella solitudine, nella lotta contro la miseria e la tetraggine» (*ibid.*, 365; p. 115). (Il «grande, onesto francese» Comte – *Aurora*, af. 542 – interesserà molto da vicino Nietzsche nel suo periodo cosiddetto «positivistico»). Democrito è «il padre di tutte le tendenze illuministiche e razionalistiche» (*ibid.*, 347; p. 108), e anche «una bella natu-

ra greca, come una statua, apparentemente freddo ma invece pieno di un nascosto ardore» (*ibid.*, 349; p. 89). (Un lettore di Nietzsche non potrà non ricordare, a queste parole, il pathos dei «ghiacciai», del gelido ardore dello «spirito libero»). La vita di Democrito è «martirio per la scienza» (*ibid.*, 347; p. 85), egli è lo «Humboldt del mondo antico», anzi l'«unico filosofo ancora vivo» (*ibid.*, 364; pp. 114-15).

Nei suoi studi filologici su Democrito, Nietzsche si imbatte nella figura chiave di Trasillo, l'astrologo di corte che godeva della fiducia intera del pur sospettoso e sinistro imperatore Tiberio e che fu l'ordinatore e l'editore degli scritti di Democrito. Ma Trasillo aveva ordinato, in tetralogie, anche gli scritti del «nemico» di Democrito, Platone. Nietzsche trova la cosa stupefacente: come se un credente nella Bibbia nutrisse al tempo stesso pericolose simpatie per le opere dei materialisti Büchner e Moleschott. Il problema è risolto da Nietzsche mediante l'ipotesi che Trasillo si sentisse attratto dal presunto pitagorismo di Democrito(*ibid.*, 368; pp. 120-21). Interessante è però non tanto ciò che Nietzsche cerca di dimostrare filologicamente, quanto la descrizione della personalità di Trasillo, per la quale la tradizione non gli forniva quasi nessuna testimonianza. Trasillo diventa «una personalità tenebrosa, faustiana» (*ibid.*, IV, 61; p. 89), analogamente a Faust egli si dedica, «per il disgusto che ormai prova verso la scienza, all'astrologia e alla magia» (*ibid.*, III, 366; p. 119). Trasillo è «una di quelle misteriose nature quali noi possiamo osservare spesso nella penombra di un vecchio mondo che muore e uno nuovo che nasce» (*ibid.*, 365; pp. 117-18). Questa duplicità di Trasillo descritta in termini così «moderni» potrebbe simboleggiare la duplicità di Nietzsche stesso (C. Roos, 1940). Lange rappresentava, rispetto a Schopenhauer, una direzione teoretica del tutto diversa, non materialistica certo, ma rigorosamente agnostica e antimetafisica. Del resto Nietzsche, fin dall'agosto 1866, scriveva a Gersdorff riassumendo e accettando i risultati di Lange; ma concludeva che anche dal punto di vista critico più rigoroso «il nostro Schopenhauer ci rimane, diventa anzi per noi qualcosa di più», qualcosa come la musica di Beethoven o la pittura di Raffaello, al di sopra di ogni confutazione, un filosofo «edificante». Il 16 febbraio del 1868, scrivendo a Gersdorff dei suoi studi democritei, Nietzsche ritorna ancora una volta sul libro di Lange: «... un libro che dà infinitamente di più di quanto il titolo prometta e che si può tornare continuamente a leggere come un vero tesoro ... Mi sono proposto di fare senz'altro la conoscenza di questo uomo e voglio mandargli il mio saggio su Democrito in segno di gratitudine». Gli appunti su Democrito cessarono quasi del tutto dopo la primavera del 1868; da quelli di carattere filologico Nietzsche trasse il materiale per una pubblicazione minore di *analecta* su Diogene Laerzio, nel 1870 (KGW, II, I, 169-90).

10. Dopo il servizio militare, Nietzsche si stabilì di nuovo a Lipsia come *Privatgelehrter* e non più come studente. Intanto un suo lavoro sulle fonti di Diogene Laerzio (*ibid.*, 75-167) era stato premiato con grandi lodi dall'università. All'asso-

ciazione filologica lesse ancora alcune relazioni sui propri lavori; il «Zentralblatt» di Friedrich Zarncke pubblicò alcune sue recensioni (*ibid.*, 365-79). Frequentava assiduamente la casa dei Ritschl e quella dell'orientalista Hermann Brockhaus, che aveva sposato una sorella di Wagner. Egli stesso abitava presso Karl Biedermann, storico, pubblicista e professore liberale, nella cui casa si dava convegno una folla di letterati e artisti; qui tra l'altro Nietzsche conobbe Heinrich Laube, che in quel periodo era diventato direttore del teatro di Lipsia.

Intanto il suo atteggiamento critico verso la musica di Wagner aveva fatto posto, progressivamente, a un vero e proprio rapimento. Poco meno di un mese dopo, a casa dei Brockhaus, Nietzsche poteva conoscere personalmente Wagner. Lui stesso in una lettera a Erwin Rohde del 9 novembre 1868 ha raccontato la grande e – come vedremo – fatale serata: «Vengo presentato a Richard e gli dico alcune parole di venerazione, si informa con molta esattezza su come ho conosciuto la sua musica, dice cose tremende contro tutte le rappresentazioni delle sue opere, fatta eccezione per quelle, famose, di Monaco, si fa beffe dei direttori che dicono blandamente alla loro orchestra: "signori, adesso diventa appassionato", "carissimi, ancora un tantino più appassionatamente!". Wagner si diverte molto a imitare il dialetto di Lipsia ... Quella sera ci procurò ... godimenti di un genere così specificamente eccitante, che ancora oggi non sono tornato sul vecchio binario ... Prima del pranzo e dopo, Wagner suonò tutte le parti importanti dei *Maestri cantori*, imitando tutte le voci, e fece tutto ciò con grande naturalezza. È un uomo straordinariamente vivace e focoso, che parla molto rapidamente, è molto spiritoso e in una compagnia così intima diventa allegrissimo. Poi ebbi con lui un lungo colloquio su Schopenhauer: tu capirai qual piacere fu per me sentirlo parlare di lui con un calore assolutamente indescrivibile: che cosa gli doveva, perché era l'unico filosofo che avesse capito l'essenza della musica; si informò poi sull'atteggiamento dei professori verso di lui, rise molto del congresso dei filosofi a Praga ... Quindi lesse un brano dell'autobiografia che sta scrivendo, una scena estremamente divertente della sua vita di studente a Lipsia, cui anche ora non riesco a pensare senza ridere; tra l'altro egli scrive con straordinaria scioltezza e spirito. Alla fine, quando stavamo per andarcene, mi strinse con calore la mano e mi invitò amichevolmente a visitarlo per far della musica e della filosofia...». Da quel momento Nietzsche fu wagneriano.

Più ancora che schopenhaueriano, perché, come si può vedere dai suoi appunti filosofici, Nietzsche aveva già un atteggiamento più distaccato verso la filosofia di Schopenhauer, mentre la conoscenza dell'uomo Wagner lo aveva letteralmente travolto. Pochi mesi dopo, a partire dalla primavera del 1869, da quando cioè visse in vicinanza anche personale di Wagner, Nietzsche volle essere un propagandista della riforma della cultura nel segno della filosofia di Schopenhauer e dell'arte di Wagner. Nello sviluppo di Nietzsche si tratta di una fase «utopistica» molto importante; essa fu possibile, tuttavia, solo come «superamento» – più voluto che reale – di un certo tipo di meditazione filosofica, già in

corso dal 1867, nella quale non già la «metafisica di artista» di Schopenhauer e gli ideali wagneriani avevano la parte principale, bensì una «passione della conoscenza» senza limiti e senza «venerazione», che impareremo a conoscere nel Nietzsche di *Umano, troppo umano* e di *Aurora*. Questo Nietzsche accompagna già, del resto, tutte le opere dell'utopia estetica, rimane sullo sfondo di esse e ogni tanto fa sentire in forma cifrata la sua voce, finché, proprio nel momento culminante del pathos utopistico e propagandistico (*Richard Wagner a Bayreuth*, 1876), la coesistenza si trasforma, anzi si è già trasformata in conflitto insanabile, in contraddizione insopportabile, e Nietzsche ritorna – come ha detto egli stesso – al suo «compito» (*Ecce homo*, «Umano, troppo umano», 3), che sarà preliminarmente la «liberazione dello spirito», riprendendo così il filo della meditazione «radicale», che non conosce – o almeno non vorrebbe conoscere – altra passione se non la «passione della conoscenza».

Erano trascorse alcune settimane da quella sera di novembre del 1868, quando Wagner si era augurato che il suo giovane amico lo andasse a trovare, ed ecco che una improvvisa svolta del destino portò Nietzsche a Basilea, cioè non lontano da Tribschen, dove dal 1867 Wagner abitava insieme a Cosima von Bülow.

Ai primi di dicembre di quell'anno, la cattedra di lingua e letteratura greca all'Università di Basilea si era resa vacante per la chiamata del titolare, Adolf Kiessling, a Zurigo. Lo stesso Kiessling, uno scolaro di Ritschl, si rivolse al suo antico maestro per chiedergli informazioni su Nietzsche, i cui articoli nel «Rheinisches Museum»

avevano attirato la sua attenzione. Ritschl rispose: «Per quanti giovani talenti io abbia visto svilupparsi sotto i miei occhi in trentanove anni di insegnamento, mai ho conosciuto né mai ho cercato con tutte le forze di far lavorare nella mia disciplina un giovane che fosse *così* precoce, *così* giovane, *così* maturo, come questo Nietzsche ... Se, Dio lo voglia, egli vivrà a lungo, io profetizzo che un giorno sarà nelle prime file della filologia tedesca» (J. Stroux, 1925, pp. 32 sg.). Kiessling passò queste informazioni a Wilhelm Vischer-Bilfinger, consigliere per l'educazione nel governo della città di Basilea. Quest'ultimo aveva già scritto per conto suo a sei tra i più influenti ordinari tedeschi, onde avere nomi di giovani filologi adatti per la cattedra vacante, e anche Hermann Usener, da Bonn, gli aveva risposto facendo il nome di Nietzsche. A questo punto Vischer si rivolse direttamente a Ritschl, che ripeté con calore anche maggiore il suo giudizio su Nietzsche. Il 16 gennaio 1869, Nietzsche poteva comunicare a Rohde la notizia quasi sicura della sua chiamata universitaria. Il 12 febbraio il «piccolo consiglio» della città di Basilea prendeva all'unanimità la decisione finale.

Nietzsche fu come travolto da questo evento inaspettato, e ne gioì. La madre e la sorella furono prese da un comprensibile entusiasmo, che però fece perdere la pazienza a Nietzsche. I conoscenti di Lipsia non finivano di rallegrarsi. In verità la chiamata a Basilea superava le ambizioni più ardite che un giovane filologo, non ancora in possesso del titolo di dottore, potesse nutrire. Pure, nelle lettere e nelle annotazioni intime di Nietzsche, insieme al proposito di far fronte onorevol-

mente alla nuova situazione, è percepibile una specie di rassegnazione verso il destino. Ma nemmeno le riflessioni scettiche sul fatto «per nulla straordinario» che in fondo «era semplicemente nato un nuovo professore», o le considerazioni sulla «solitudine» (Lettera a F. ed E. Nietzsche, seconda metà di febbraio 1869) e la fatica che lo attendevano a Basilea potevano far pensare ai parenti e agli amici che Nietzsche fosse meno che soddisfatto o addirittura fosse visitato da sinistre apparizioni. Proprio a questo periodo infatti – primi del 1869 – risale la registrazione di qualcosa che è stato interpretato come «allucinazione». Nietzsche scrive in un suo quaderno: «Ciò che temo non è la figura spaventosa dietro la mia sedia, bensì la sua voce; e anche, non le parole, ma il tono orridamente inarticolato e disumano di quella figura. Almeno parlasse come parlano gli uomini» (BAW, V, 205; *La mia vita*, p. 181). Il quaderno in cui si trovano queste righe è pieno di normali annotazioni filologiche, e non è vero – come sembrano credere coloro che per primi lo hanno pubblicato (nel 1940) – che la scrittura denunci una particolare eccitazione. La grafia è identica a quella degli altri appunti; perfino la punteggiatura – altre volte imperfetta e sommaria – è qui ineccepibile. Nietzsche, dunque, ha descritto con estremo sangue freddo qualcosa che gli stava accadendo? Ma, perfino in questo caso, ricorrere alla psicopatologia serve a poco, e il termine «allucinazione» nulla aggiunge al significato, certo non pienamente afferrabile, di queste righe sinistre e misteriose. Forse può aiutarci il ricordare che alcuni anni dopo, e in un contesto di significato afferrabile, Nietzsche ha

parlato della «voce della storia» e ha scritto (citando il monologo notturno di Faust): «Visione spaventevole! Ahi, non ti sopporto!» (cfr. FP, 5[194], primavera 1875 e *Umano, troppo umano*, I, af. 233).

Il 23 marzo la Facoltà filologica di Lipsia concesse a Nietzsche il diploma di dottore in base ai lavori apparsi nel «Rheinisches Museum». Il 17 aprile egli assumeva la cittadinanza svizzera e lasciava quella prussiana. Alle due del pomeriggio del 19 aprile 1869 Nietzsche giunse a Basilea.

II. GLI ANNI DI BASILEA (1869-1879)

1. Nietzsche a Basilea fu un insegnante diligente sia all'università sia al Pädagogium (un equivalente del nostro liceo classico). I numerosi ricordi dei suoi scolari lo descrivono come un insegnante umano e capace di convincere allo studio anche i più pigri. La lettura estemporanea dei classici, praticata a Pforta, fu da Nietzsche largamente usata per trasmettere conoscenze e non luoghi comuni sull'antichità. Ci sono rimasti i manoscritti delle sue lezioni universitarie. In base ad essi è difficile scorgere fino a che punto egli superasse i limiti dell'informazione accurata. Naturalmente vi si trovano qua e là spunti di ciò che poi viene detto nelle opere. Ma i quaderni restano pur sempre una mera traccia scritta di qualcosa che doveva essere esposto a viva voce. Nietzsche rifletté molto sui problemi dell'educazione dei giovani, sulla funzione degli «istituti di cultura», e sentì la necessità di una riforma degli studi, ma i suoi ideali pedagogici si inserivano in un piano più vasto di riforma della cultura, cioè in quelle illusioni che egli nutrì negli anni di Basilea.

E qui era il centro di gravità della sua vita. La guerra franco-prussiana interruppe per qualche settimana la sua attività di insegnante: anche Nietzsche fu preso dal generale entusiasmo della sua nazione e volle partecipare alla guerra. Poté farlo solo come infermiere, perché ormai era di-

ventato cittadino svizzero. La dissenteria e la difterite posero termine, dopo poche settimane, a questo intermezzo di guerra. Le conseguenze della vittoria tedesca e della unificazione della Germania sotto la Prussia di Bismarck gli ispirarono poco dopo dubbi e diffidenza; gli eventi della Comune di Parigi lo turbarono profondamente (come Burckhardt), soprattutto a causa della falsa notizia dell'incendio del Louvre da parte dei comunardi. Per quanto il suo collega Burckhardt detestasse Wagner e la sua musica, Nietzsche si sentiva legato da una profonda simpatia e venerazione verso il grande storico basileese: è già stato osservato come questi sentimenti verso Burckhardt rimangano una costante in tutta la sua vita e come – d'altra parte – Burckhardt abbia avuto nei confronti di Nietzsche una posizione assai più riservata. In quei primi anni basileesi li legò il comune amore per Schopenhauer e una concezione della civiltà greca che attingeva a fonti simili e per la quale essi esercitarono l'uno sull'altro una reciproca influenza. Comune ad ambedue è la posizione critica verso il Reich di Bismarck, che in Nietzsche diventerà più tardi vero e proprio «antigermanesimo». Ma – forse ancora più importante – è quel che Nietzsche stesso ha chiamato il «sentimento dell'autunno della civiltà» (FP, 28[1], 1878). Basta leggere le lettere di Burckhardt all'amico von Preen, o quelle di Flaubert a George Sand (1884), o i *Dialoghi filosofici* di Ernest Renan (1877; 1992) (Nietzsche conobbe questi scritti di Flaubert e di Renan): si ha la sensazione che l'anno 1870 e poi, soprattutto, la Comune di Parigi abbiano rappresentato un evento capitale

per tutti gli esponenti dell'intellettualità europea. Con esiti diversi: la saggia rassegnazione di Burckhardt (lo spirito che riedifica la sua abitazione sulle rovine), il nichilismo di Flaubert, l'aristocratismo scientista e riformatore di Renan – sono altrettanti elementi con cui Nietzsche verrà a contatto nelle sue riflessioni sull'«autunno della civiltà». Una tradizione andava scomparendo con tutte le sue istituzioni e – noi oggi aggiungeremmo – una nuova se ne formava, certo al di là di tutte le previsioni e le diagnosi di quegli scrittori, anche di Nietzsche.

Significativa, per il modo con cui Nietzsche considerò in quel momento la crisi europea, è la lettera che egli scrisse all'amico Carl von Gersdorff il 21 giugno 1871: «Al di là del conflitto delle nazioni, ci ha terrorizzato, terrificante e improvviso, il sollevarsi dell'idra internazionale, foriero di ben altre battaglie dell'avvenire. Se potessimo una volta parlarne insieme, ci troveremmo d'accordo sul fatto che proprio in quel fenomeno la nostra vita moderna, o meglio tutta la vecchia Europa cristiana e il suo Stato, ma in prima linea la *civilisation* latina, che ora domina ovunque, rivela l'enorme magagna da cui è afflitto il nostro mondo: sul fatto che noi tutti, con tutto il nostro passato, siamo *responsabili* degli orrori di giornate come queste: talché dobbiamo guardarci bene dall'imputare, con orgogliosa presunzione, solo a quei disgraziati il delitto di una lotta contro la cultura. Io so che cosa vuol dire: lotta contro la cultura. Quando ebbi notizia dell'incendio a Parigi, per alcuni giorni fui completamente annientato e sciolto in lacrime e dubbi: l'intera esistenza scientifica e filosofico-artistica mi apparve

come qualcosa di assurdo, se un sol giorno poteva bastare a distruggere le opere d'arte più splendide, anzi interi periodi dell'arte; mi aggrappai con profonda convinzione al valore metafisico dell'arte, che non può esistere solo per i miseri uomini, ma deve adempiere missioni più alte. Ma, anche quando ero preso dal dolore più intenso, non sarei stato capace di lanciare una sola pietra contro i sacrileghi, i quali per me non erano se non i portatori di una colpa universale, sulla quale molto è da riflettere!». Il punto di vista della «cultura» (*Kultur*) è decisivo per Nietzsche, e per «cultura» egli intende ciò che anche Burckhardt andava esponendo nelle sue lezioni sullo studio della storia (seguite da Nietzsche nell'autunno del 1870): una potenza essenzialmente antagonistica rispetto allo Stato, e in genere a tutti i poteri pubblici costituiti. «Essa» dice Burckhardt «agisce modificando e corrodendo incessantemente le due istituzioni stabili [cioè lo Stato e la religione] della vita, a meno che esse non l'abbiano asservita e costretta entro certi confini per i loro scopi. Altrimenti la cultura è la critica di tutte e due, l'orologio che rivela l'ora in cui la forma e il contenuto in esse [cioè ancora: nello Stato e nella religione] non coincidono più» (J. Burckhardt, 1982; 1998, p. 72). Alla cultura si contrappone – nella lettera – la *civilisation* «latina», secondo un'antitesi certamente nota al filologo classico Nietzsche, che doveva trovarla nel grande Friedrich August Wolf (1759-1824), ma con uno spostamento notevole nel contenuto dei due concetti, perché Wolf contrapponeva all'«ordinamento civile di polizia, ossia incivilimento [*civilisation*]», cui poterono

giungere i popoli dell'Oriente antico (egiziani, ebrei, persiani), la *Kultur* propria dei greci *ma anche dei romani* (F.A. Wolf, 1833, p. 12). Adesso *civilisation* «latina», cioè francese, non poteva voler dire se non moderna civiltà borghese, che era la responsabile dei mali del presente, quindi anche dell'insurrezione proletaria a Parigi, i protagonisti della quale sono, per Nietzsche, i «portatori di una colpa universale, sulla quale molto è da riflettere!». Questo è il massimo di comprensione che il professore universitario Nietzsche poteva dimostrare per un fenomeno assolutamente al di fuori delle sue nozioni di storia sociale: né si dimentichi l'«idra internazionale», cioè l'Internazionale di Marx e di Engels, che proprio in Svizzera aveva tenuto fino ad allora la maggior parte dei suoi congressi (nel 1866 a Ginevra, nel 1867 a Losanna, e – nel settembre del 1869 – addirittura a Basilea, quando Nietzsche vi risiedeva da alcuni mesi). D'altra parte non ci risulta che fossero molti i professori universitari tedeschi ad aver approvato la Comune parigina; noi ricordiamo solo il *Privatdozent* Karl Eugen Dühring a Berlino (che era una testa – come ognuno sa – assai confusa, nella quale convivevano socialismo, antisemitismo e antimarxismo!). Contro la moderna civiltà borghese Nietzsche cerca la salvezza nel «valore metafisico» dell'arte, ma anche, come il suo amico e compagno di lotta Richard Wagner, nella «missione tedesca» (in questo discostandosi per il momento da Burckhardt). Così leggiamo sempre in quella lettera: «... se una cosa può ancora sussistere per noi dopo il barbaro intermezzo della guerra, questa è lo spirito eroico, e in pari tempo riflessivo, che, con mia sorpresa, quasi una bella e inattesa scoperta, ho trovato fresco e vigoroso, con l'antica vigoria germanica, nel nostro esercito. Su ciò è possibile costruire: ci è lecito sperare di nuovo! La nostra missione *tedesca* non è ancora finita! Sono più animoso che mai: giacché tutto non è ancora stato rovinato dalla superficialità e eleganza francese-ebraica [!] e dalla cupidigia affaristica dell'"epoca attuale"». Wagner non avrebbe potuto esprimersi diversamente (e circa cinquant'anni dopo, rifacendosi a questo complesso di antitesi, «francese» e «germanico», *civilisation* e *Kultur*, pur con diversi accenti, ma all'insegna di Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, Thomas Mann avrebbe scritto le sue *Considerazioni di un impolitico*, 1918; 1997).

Ma Nietzsche, dunque, era completamente «wagnetizzato»? (FP, 41[2], 1885). Sì, almeno da quel 17 maggio 1869, quando per la prima volta visitò Tribschen, fino all'altro giorno di maggio (il 22, compleanno di Wagner) del 1872, quando assisté alla posa della prima pietra del teatro di Bayreuth e poi all'esecuzione della nona sinfonia di Beethoven, diretta da Wagner. Rimasto solo, dopo la fine dell'«idillio di Tribschen», egli dovette dare più ascolto ai dubbi sulla «missione tedesca» e sulle possibilità riformatrici dell'arte wagneriana, in parte già affiorati, ma sempre superati sotto l'irresistibile fascino diretto della persona di Wagner. Insuperabile commediante e uomo di teatro, rivoluzionario e feuerbachiano nella prima metà della sua vita, riformatore attraverso l'arte e schopenhaueriano nella seconda, nemico dell'oscurantismo clericale ma pieno di simpatia per lo spirito luterano, ammiratore entusiastico

della tragedia greca (*Orestiade* di Eschilo) e di Shakespeare, spregiatore dell'«eleganza» e della «moda» francese quanto convinto propugnatore della «virtù tedesca» del «giovinetto tedesco» (Schiller), sincero ed estroverso fino alla brutalità nei suoi rapporti personali, capace di ilarità e allegria contagiose e insieme preda di scatti di collera burrascosi e non mai dominati, amante del lusso e pieno di compassione per i lavoratori sfruttati, incapace di afferrare il valore del denaro (specialmente se l'aveva ricevuto in prestito), disposto a sacrificare tutto e tutti per l'attuazione dell'«idea di Bayreuth», amico degli animali e nemico degli ebrei – questo era Wagner, il più grande «artista» del suo tempo, l'ultimo genio romantico che abbia creduto nella propria genialità. Accanto a lui, nel ritiro di Tribschen sul Lago dei Quattro Cantoni, Cosima – figlia adulterina della contessa d'Agoult e di Franz Liszt –, che aveva lasciato Hans von Bülow per seguire Wagner; uno dei prodotti più raffinati dell'educazione francese e cattolica trapiantato nella cultura tedesca, anzi nel germanesimo protestante (tuttavia non arrivò mai a scrivere il tedesco senza errori); dotata di un'intelligenza superiore e abituata ad avere a che fare con le persone più influenti della sua epoca nell'arte e nella letteratura, nella musica e nel teatro; piena di fede nella sua missione al «servizio del genio», ma anche custode inflessibile degli interessi del «genio», pronta a combattere con intransigenza ogni «deviazione» rispetto alle idee di Wagner; cristiana e schopenhaueriana, religiosa fino alla superstizione e alla fede nei miracoli; colta, affascinante, inquietante, capace di grandi delicatezze nell'amicizia:

le sue lettere a Nietzsche, forse più ancora di quelle di Wagner (di cui ella era del resto quasi sempre la portavoce), ci fanno capire come mai Nietzsche scrivesse a Rohde: «... anche io ho la mia Italia ... si chiama Tribschen ... Carissimo amico, ciò che io imparo e vedo, ascolto e intendo laggiù è indescrivibile. Schopenhauer e Goethe, Eschilo e Pindaro vivono ancora, credimi» (Lettera del 3 settembre 1869).

2. La formulazione essenziale del problema che occupa Nietzsche in quegli anni basileesi si trova nella conferenza che egli, il 1° febbraio del 1870, tenne sul tema *Socrate e la tragedia*, uno dei numerosi lavori che precedettero la pubblicazione della *Nascita della tragedia.* Nel descrivere la figura di Socrate come «araldo della scienza», Nietzsche dice: «... la scienza e l'arte però si escludono...» (Opere, III, II, 40). L'identificazione del socratismo con la scienza del XIX secolo è almeno altrettanto «antistorica» e arbitraria quanto la fede di Nietzsche nella «rinascita» della tragedia classica per opera di Wagner. Ma quella affermazione contiene in sé lo sviluppo ulteriore del pensiero di Nietzsche e potrebbe stare come motto anche davanti al suo periodo cosiddetto positivistico. Infatti il postulato che la scienza e l'arte si escludano a vicenda vale sia per il Nietzsche wagneriano sia per il Nietzsche «spirito libero», solo le conseguenze sono opposte.

La svalutazione della razionalità «socratica» contrapposta sia alla «visione» apollinea sia all'estasi dionisiaca raggiunge il suo culmine nella *Nascita della tragedia.* Nel pieno della composizione del

suo libro, Nietzsche scriveva all'amico Rohde da Lugano alla fine di marzo del 1871: «Vivo, rispetto alla filologia, in una estraniazione insolente, che peggiore non si potrebbe pensare ... un po' alla volta mi sto trasformando in filosofo e già credo in me; anzi sono preparato anche per il caso che dovessi diventare poeta». Il dubbio che le cose dette nel libro sulla tragedia egli avrebbe potuto dirle meglio in poesia si trova non solo nella posteriore autocritica del 1886, ma anche in un appunto intimo del suo amico Rohde, che invece risale proprio agli anni della *Nascita della tragedia*. Ciò che parlava dall'«oscurità purpurea» (Rohde) delle considerazioni di Nietzsche sulle origini del dramma greco era una «metafisica dell'arte»: «Come può ciò che è brutto e disarmonico, il contenuto del mito tragico, suscitare il piacere estetico?» è detto nelle ultime pagine della *Nascita della tragedia* (cap. 24). «Qui sarà necessario spiccare arditamente il volo per penetrare in una metafisica dell'arte, poiché io ripeto quanto ho già detto, che cioè l'esistenza, il mondo appare giustificato solo come un fenomeno estetico: e in questo senso proprio il mito tragico deve persuaderci che perfino ciò che è brutto e disarmonico è un giuoco artistico che la volontà giuoca con se stessa, nella pienezza eterna del suo piacere». Questo è secondo Nietzsche il «fenomeno originario» (*Urphänomen*, il termine è goethiano) dell'arte dionisiaca. Nel passo che abbiamo citato è visibile l'orma schopenhaueriana, ma anche una decisiva innovazione che Nietzsche sentiva come sua «proprietà fondiaria» non ancora trasformata in «proprietà mobile, corrente, in moneta» (Lettera a E. Rohde, 4 agosto 1871). Questa innovazione consiste nel fatto che la volontà di Schopenhauer in Nietzsche non viene negata nella contemplazione estetica, ma anzi essa stessa «giocando con se stessa» si giustifica nell'esistenza in quanto fenomeno estetico. Conosciamo la grande impressione che nello studente Nietzsche aveva fatto la lettura di Schopenhauer, impressione dovuta soprattutto alla «bruttezza» e alla «disarmonia» che il «mondo come volontà» rivelava nella descrizione di Schopenhauer, e Nietzsche tenne fermo a questa conoscenza anche quando, ben presto – attraverso la lettura di Friedrich Albert Lange, di Otto Liebmann e di Kuno Fischer su Kant –, ritenne di dover criticare i fondamenti teorici della filosofia di Schopenhauer (nel 1868). La tendenza di Nietzsche è opposta a quella di Schopenhauer già nella *Nascita della tragedia*, perché Nietzsche, anziché negarla, vuole giustificare la vita *tutta*, così come è, appunto in quanto «fenomeno estetico»; per questo al suo amico Rohde sembrò di leggere una «grande cosmodicea» (Lettera di E. Rohde, 6 febbraio 1872). E un continuo tentativo di cosmodicea potrebbe definirsi tutta quanta la filosofia di Nietzsche. Anche qui, dunque, troviamo, come nel caso dell'antagonismo tra scienza e arte, un motivo fondamentale del pensiero di Nietzsche. Vedremo che anche Zarathustra ha una sua cosmodicea. Crediamo anzi di poter osare questa affermazione: l'impulso filosofico originario di Nietzsche va cercato nella sua volontà di «dire di sì» alla vita, comunque e in qualsiasi circostanza, sebbene il male e la sofferenza non cessassero mai di destare in lui – in forme per-

fino patologiche – il sentimento, schopenhaueriano, della compassione.
La trasformazione di quel possedimento in moneta corrente, cioè l'applicazione di quella intuizione del fenomeno originario dionisiaco alla vita reale, sarebbe risultata impossibile. Contro l'«ottimismo» della *Jetztzeit* (espressione di Schopenhauer per designare l'«epoca moderna»), cioè contro i valori della società borghese del suo tempo, Nietzsche esalta la società e lo Stato greco.
La rinascita del mito germanico attraverso il dramma wagneriano è la speranza che Nietzsche esprime alla fine del suo libro. Ma questa speranza si dissolse dall'interno. Nietzsche sapeva di essere giunto esattamente per mezzo della filologia alla sua visione del dramma greco, grazie anche a una determinata tradizione filologica e storica: gli Schlegel e Müller, Creuzer e Welcker, Burckhardt e anche il suo maestro Ritschl. Sebbene soffrisse della «malattia storica», in ultima analisi Nietzsche non poteva fare a meno del «senso storico», e questo è il significato riposto dell'*Inattuale* sulla storia (1874), la quale certo non contiene – con tutto il suo pathos – le indicazioni per «guarire» da quella malattia. Ma ciò vuol dire che l'uomo moderno *non può* ricuperare consapevolmente l'«orizzonte circoscritto» del mito. Già nel 1874 Nietzsche è in preda a dubbi per quanto riguarda le sue speranze wagneriane. Senza parlare di quelle riposte nel germanesimo, che erano svanite almeno a partire dal 1873. Per spiegarsi il fenomeno dell'arte wagneriana, Nietzsche – nel 1874 – ricorre al concetto del

«commediante». Il commediante deve «mentire» per creare un'illusione, ma l'«affermazione dell'illusione ad ogni costo» (sapendo che è illusione e facendola passare per verità) è ciò che Nietzsche nell'autunno del 1883, riferendosi espressamente al suo periodo wagneriano, chiamerà il suo «gesuitismo» (FP, 16[23]). Non per nulla Cosima si augurava che il suo giovane amico ritornasse agli studi filologici, perché «con Schopenhauer la filosofia ha raggiunto i suoi confini» (cfr. Lettera di E. Rohde a Nietzsche, 26 gennaio 1873). Nietzsche invece volle continuare a filosofare. Tra il 1873 e il 1875 si compie in lui una evoluzione sotterranea che gli farà dire in un appunto intimo dell'estate 1875: «Non passerà molto tempo e dovrò manifestare opinioni le quali sono ritenute ignominiose per colui che le nutre; allora anche gli amici e i conoscenti diventeranno timidi e paurosi. Anche attraverso questo fuoco dovrò passare. Poi apparterrò sempre di più a me stesso» (FP, 5[190]).

3. Non sappiamo se Nietzsche abbia letto le *Veglie di Bonaventura*, un testo del primo romanticismo di attribuzione non certa, uscito anonimo nel 1804. Nella prima delle veglie il guardiano notturno Bonaventura racconta la morte di uno spirito libero, che, sebbene un prete invadente cerchi di convertirlo, muore «come Voltaire». Nietzsche ha dedicato alla memoria di Voltaire *Umano, troppo umano*, il suo libro per «spiriti liberi». Certamente l'opera di Nietzsche è molto lontana dalla stilizzazione ingenua e quasi da idillio con cui,

nelle pagine di quel libriccino romantico, viene descritto lo spirito libero, che è a sua volta più vicino – non solo cronologicamente – a Voltaire e alla filosofia illuministica di quanto non lo sia il suo epigono nietzscheano. Questi nasce dalla «pace della disgregazione» di tutte le potenze spirituali del vecchio mondo «vincolato» (FP, 25[8], 1877) ed è – come in seguito Zarathustra – un personaggio vero e proprio, che Nietzsche fa parlare, dunque non *tutto* Nietzsche, come anche Zarathustra non sarà tutto Nietzsche.

Le origini del libro per gli spiriti liberi vanno dunque ricercate in un atteggiamento di critica radicale mai scomparso dall'animo di Nietzsche, ma venuto a maturazione catastrofica quando egli sentì di essere finito in un vicolo cieco. «Vi fu un tempo in cui mi assalì la nausea verso me stesso: l'estate del 1876» scrive Nietzsche, ancora nel pieno della composizione del primo *Zarathustra* (FP, 4[111], 1882-1883). Dunque uno svuotamento interiore, la disgregazione appunto di tutti gli «ideali», la vanificazione delle illusioni metafisico-artistiche sono il presupposto per la nascita dello spirito libero Nietzsche e quindi del suo distacco da Wagner. Egli si sentiva in contrasto con la propria «coscienza scientifica»; nella sua predicazione wagneriana aveva toccato – con la quarta *Inattuale*: *Richard Wagner a Bayreuth* – il culmine della «esagerazione» (la parola è di Nietzsche) e ora si sentiva addirittura «ridicolo» per la smania utopica di «giudicare» tutto e tutti (*ibid.*) che si rivela soprattutto nelle *Considerazioni inattuali.* Nietzsche aveva ben preciso il senso della rottura che il suo nuovo libro significava: «Ai lettori dei miei scritti passati voglio espressamente dichiarare che io ho abbandonato le opinioni metafisico-artistiche che li dominavano: sono opinioni gradevoli ma insostenibili» (FP, 24[75], 1876-1877). Lo spirito libero è perciò anche un «nobile traditore» (FP, 17[66], 1876) perché abbandona ogni «convinzione», ogni fede. Egli si «libra» (FP, 25[8], estate-autunno 1877) al di sopra dei popoli, dei costumi, delle religioni, di tutte le illusioni metafisiche e anche delle creazioni artistiche che hanno – come errori «provvidenziali» – dato forma all'umanità moderna. Il suo mezzo per tornare a quelle fasi anteriori della cultura è la storia, l'osservazione psicologica. Il suo privilegio è proprio quello di trovarsi al limite e come in bilico tra il passato, con la religione, l'arte, la metafisica, e il futuro, che è ormai della conoscenza scientifica. Nella nuova prospettiva, Nietzsche considera come tappe verso la «saggezza» – l'ideale dello spirito libero – le illusioni del passato: «È la fortuna della nostra epoca che si possa ancora per un certo periodo venir su con una religione, e la musica ci procuri un autentico accesso all'arte. Epoche future non parteciperanno così facilmente di tutto ciò» (FP, 24[76], 1877).

Nietzsche, del resto, ha sentito la differenza tra la sua «libertà di spirito» e quella degli *esprits forts* del XVIII secolo. «La figura dello spirito libero è rimasta incompiuta nel secolo scorso: essi [gli *esprits forts*] negarono troppo poco e conservarono *se stessi*» (FP, 16[47], 1876); in questo frammento postumo egli sembra alludere a una incompiutezza della liberà di spirito alla Voltaire, e insieme proporre la possibilità di un superamento di essa. Un altro frammento della stessa epoca (FP, 17[41], autunno 1876) parla dell'antagoni-

smo tra *esprit fort* e «uomo di Chiesa», ecclesiastico, prete insomma, all'interno però di una stessa sfera: la vita «contemplativa», oggi – cioè nell'epoca moderna – caduta in discredito. Questo frammento si conclude con un'affermazione piuttosto enigmatica: «la rinascita di ambedue [cioè dell'*esprit fort* e del prete] *in una sola persona* è ora possibile» (cfr. Opere, IV, II, Notizie e note, p. 520). Ha pensato Nietzsche a se stesso? In che senso lo «spirito libero» nietzscheano ha bisogno dell'integrazione dell'uomo religioso, anzi del depositario di una fede? Questo frammento resta isolato, e perciò non veniamo a sapere in proposito nulla di preciso. Nella posteriore dettatura a Gast per il testo definitivo di *Umano, troppo umano* non si trova più alcun cenno alla possibilità di quella singolare fusione. Ma non si può fare a meno di pensare al «pio ateo» Zarathustra (*Così parlò Zarathustra*, IV, «A riposo»). In ogni caso Nietzsche parla ripetutamente – sia nei suoi appunti, sia in *Umano, troppo umano* – della necessità di rivalutare la vita contemplativa, cioè la vita dedicata al raggiungimento della saggezza (Epicuro fornisce il modello classico di questo ideale), che è insieme limitazione consapevole al mondo circoscritto dell'esperienza (scienza, storia, osservazione psicologica) e rinuncia all'azione. Lo spirito libero inoltre non è «produttivo», cioè non può essere poeta o artista, mentre questi uomini «produttivi» non saranno spiriti liberi (FP, 16[46], 1876), perché solo la religione o la metafisica, non la scienza, possono far nascere la poesia e l'arte. Per quanto riguarda l'azione, Nietzsche delinea una specie di ritratto utopistico del pensatore futuro, nel quale si dovrebbero

unire l'attivismo «europeo-americano» e la contemplatività «asiatica» del contadino russo. Questa miscela dovrebbe condurre l'umanità verso la soluzione dell'«enigma del mondo»; intanto gli spiriti liberi hanno il loro compito, che è quello di abbattere tutte le barriere che si oppongono a una «fusione degli uomini»: religioni, Stati, istinti monarchici, «illusioni sulla ricchezza e sulla povertà», pregiudizi di razza, ecc. (17[55]).

4. L'allontanamento da Wagner significa perciò, in un senso più profondo, una condanna dell'arte, e non solo dell'arte moderna; Nietzsche conserva i suoi «istinti estetici», ma da un lato li storicizza per comprendere il passato, nel quale appunto l'arte è una delle due grandi potenze insieme alla religione, dall'altro critica la massima manifestazione dell'arte del suo tempo, quella wagneriana, come culmine dell'istrionismo e dell'inimicizia verso la scienza propri dei «poeti». Nietzsche si fa critico della produttività poetica: lo spirito libero, come abbiamo visto, non è disposto a cedere alle seduzioni dell'istinto creativo, del «pensiero impuro» (17[1]). I poeti rimangono religiosi, egli dice in *Umano, troppo umano*, I (af. 150) (anche se la poesia nasce quando muoiono le religioni). Le ultime parole dell'*Inattuale* dedicata a Wagner (1876) hanno questo senso: Wagner sarà per gli uomini del futuro – che avranno rinunciato all'arte! – il «trasfiguratore» di un passato. Già la funzione, nettamente subordinata, che Nietzsche attribuisce all'arte in *Richard Wagner a Bayreuth* preludia i motivi di *Umano, troppo umano*: ci si guardi – egli

dice – dall'attribuire all'arte un significato che vada al di là della pausa ristoratrice nella lotta dell'uomo contro la *necessità* (capp. 4 e 7). E qui non va dimenticato un altro momento rivelatore della insidiosa ambiguità di quella specie di congedo da Wagner che fu quella *Inattuale*. Nietzsche sottolinea gli intenti riformatori dell'impresa bayreuthiana (non per nulla egli si richiama in punti decisivi di questo scritto ai motivi del Wagner rivoluzionario, sotto il segno di Feuerbach), ma proprio con questa radicalizzazione «sociale» del wagnerismo egli si prepara, per così dire, la via della ritirata, della diserzione dalla schiera dei seguaci di Wagner: perché Wagner ha tradito in realtà quegli intenti, è sceso a compromessi con il Reich e la Chiesa, ha trasformato il Festival di Bayreuth in una fiera delle vanità e delle nervosità ultramoderne dell'Europa borghese e decadente. Sembra dunque che Nietzsche abbia esasperato a bella posta il suo «idealismo» nei riguardi di Wagner per mettere Wagner stesso alla prova, una prova che Nietzsche ormai sapeva superiore o, meglio ancora, estranea alla mentalità dell'«artista perfetto» Wagner. La teoria del «pensiero impuro» del poeta e in generale dell'artista era già bella e pronta nei taccuini di Nietzsche quando egli pubblicò la quarta *Inattuale*. Così, mentre all'epoca della *Nascita della tragedia* il mondo doveva avere una giustificazione estetica, ora proprio le potenze estetiche dell'umanità sono quelle che più la allontanano dalla verità. Ciò non vuol dire che il mondo abbia qualche altra «giustificazione»: Nietzsche sembra pensare, in questo momento, che il mondo sia «privo di senso». Caduta, insieme al-

l'arte, la religione, vanificato il «bisogno metafisico» (che per Nietzsche non è più «eterno», ma storicamente condizionato), non rimane altro che la ricerca di un ideale di saggezza contemplativa, quella che Nietzsche appunto ha delineato nella figura dello spirito libero.

«L'uomo è saggio finché cerca la verità; quando però pretende di averla trovata diventa un folle» (FP, 24[74], 1877): questa la massima che Nietzsche assume per sé da uno scrittore non molto noto del Seicento tedesco, Paul Winckler (1630-1686). Un simile atteggiamento, che forse potremmo chiamare anche «lessinghiano», si esprime letterariamente nella forma dell'aforisma, che Nietzsche ha perfezionato con studio assiduo e che è uno dei suoi maggiori titoli di merito nella storia della letteratura tedesca.

Sappiamo che Nietzsche era un lavoratore instancabile. I suoi lettori, e specialmente quelli delle sue opere aforistiche, corrono il pericolo di leggerlo male e frettolosamente per la «facilità» dello stile e la chiarezza inimitabile di quelle brevi composizioni in prosa, raramente lunghe più di una pagina, quasi sempre contenute in mezza, assai spesso nel giro di poche righe. Chi ha potuto gettare uno sguardo nei taccuini e nei quaderni preparatori delle sue opere sa che esse sono il frutto di una lunga elaborazione e di un lavoro di cesello, accanito e diligente. Di qui deriva l'esigenza di una nuova lettura delle opere aforistiche di Nietzsche: una lettura che per essere veramente fruttuosa non può fermarsi alla fruizione immediata del paradosso geniale o al godimento «estetico», bensì deve spingersi in profondità, per cercare di cogliere lo sfondo del processo

creativo, la fatica che anche massime di poche righe sono costate all'autore, deve essere cioè una lettura filologica, come del resto Nietzsche stesso si augurava quando scriveva, nel 1886, a proposito di *Aurora*: «... noi siamo entrambi amici del *lento*, tanto io che il mio libro. Non per niente si è stati filologi, e forse lo siamo ancora: la qual cosa vuol dire amici della lettura lenta; e si finisce anche per scrivere lentamente. Oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa anche parte del mio gusto – un gusto malizioso forse? – non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente "frettolosa". Filologia, infatti, è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, tirarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi della *parola*, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiungere nulla se non lo raggiunge *lento*. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai; è proprio per questo mezzo che essa ci attira e ci incanta quanto mai fortemente, nel cuore di un'epoca del "lavoro", intendo dire della fretta, della precipitazione indecorosa e sudaticcia, che vuol "sbrigare" immediatamente ogni cosa, anche ogni libro antico e nuovo: per una tale arte non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere *bene*, cioè a leggere lentamente in profondità, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita ed occhi delicati... Miei pazienti amici, questo libro si augura soltanto perfetti lettori e filologi: *imparate* a leggermi bene!» (*Aurora*, Prefazione, 5). Non vi è accesso più fallace al mondo di Nietzsche – che è il mondo delle sue esperienze, degli avvenimenti e delle correnti di pensiero del suo tempo, delle sue riflessioni storiche e critiche, delle sue letture (e che lettore fu Nietzsche!) – di quello che si contenta della lettura «immediata». Esso non può che indurre – come ha già indotto – a equivoci e dogmatizzazioni.

5. Quando, nel maggio 1878, gli amici di Nietzsche conobbero il «libro per spiriti liberi», la loro reazione fu stupore e costernazione. La «filosofia dello scandalo» (H. Fischer, 1931) cominciava a mostrare il suo volto. Nietzsche era diventato «apostata». La rottura vera e propria con Wagner ha inizio dopo la pubblicazione di quell'opera. Da Bayreuth la prima risposta fu gelido silenzio verso Nietzsche e, con la mediazione di adepti o anche dell'editore Schmeitzner, che oltre alle opere di Nietzsche pubblicava i «Bayreuther Blätter», riprovazione totale. Poi, nell'estate del '78, Wagner sulla sua rivista attaccò Nietzsche senza nominarlo, rivendicando i diritti del «genio» contro la «critica storica immersa nel giudaismo» e quelli della «ispirazione poetica» disprezzata dagli spiriti liberi (R. Wagner, *Publikum und Popularität*, 1878; Epistolario, III, Notizie e note, pp. 575-78). Quindi Cosima, nell'inverno 1878-1879, ebbe un breve carteggio con la sorella di Nietzsche, nel quale dette sfogo al suo risentimento: «Il libro di tuo fratello mi ha colmato di dispiacere; io so che, quando scrisse tutte queste cose intellettualmente così insignificanti e moralmente così deplorevoli, egli era malato ... l'autore di questa opera io non lo conosco, tuo fratello invece, che ci ha dato tante

cose meravigliose, io lo conosco e lo amo e continua a vivere in me ... con tutte le sue opinioni (per esempio anche sugli ebrei) egli si sta mettendo con una schiera di persone assai bene organizzate ... Possa il tradimento portare buoni frutti al suo autore! » (cfr. Opere, IV, III, Notizie e note, pp. 397-98). L'incomprensione era dunque totale, in più Cosima credette di ravvisare in certi aforismi allusioni ingenerose a fatti personali. Cosima sembra anche essere stata la più irriducibile nell'ostilità verso Nietzsche, se, come afferma Curt von Westernhagen (1956; 1983, p. 537), fu lei a impedire un tentativo di riavvicinamento tra Wagner e Nietzsche. In realtà la rottura era irrimediabile. Prima di tutto sul piano delle idee: questo era il prezzo che Nietzsche doveva pagare da quando aveva deciso di abbandonare le «illusioni metafisico-artistiche» che lo avevano legato a Wagner. Wagner, a sua volta, non poteva dimostrare comprensione verso un pensiero che mirava a demolire le ragioni stesse della sua intera vita di artista e che veniva proprio da colui al quale un tempo aveva potuto dire: «Lei è, dopo mia moglie, l'unico acquisto della mia vita...» (Lettera di R. Wagner, primi di gennaio 1872). «La ritengo l'unica persona che sa ciò che io voglio!...» (Lettera di R. Wagner, 21 settembre 1873). Nessuno mette in dubbio il diritto di Nietzsche a «diventare ciò che era», secondo la promessa contenuta nella sua terza *Inattuale* (*Schopenhauer come educatore*): nella logica interna di questo sviluppo era compresa anche la rottura con Wagner. È tuttavia un'ambiguità singolare di Nietzsche l'aver preteso che Cosima e Wagner accettassero tranquillamente la sua metamorfosi.

La guerra di Nietzsche contro Wagner e il movimento wagneriano (e contro l'antisemitismo) è un fatto capitale nella storia della cultura tedesca, di cui anzi non si è ancora valutata pienamente la portata; ma non si può credere a Nietzsche alla lettera quando egli, una decina d'anni dopo la rottura, parlerà della sua delusione per Bayreuth, dello spettacolo raccapricciante del Wagner «vecchio e marcito» che «cade in ginocchio davanti alla croce» (*Umano, troppo umano*, II, Prefazione, 3); perché Wagner gli si era fatto conoscere esattamente come era fin dal primo giorno del loro incontro, e perché Nietzsche stesso ha dimostrato di conoscere come tali tutte le debolezze di Wagner, fin dal 1874 in modo attestato, ma forse anche prima, se si vogliono spiegare certe sue reticenze e fughe davanti a Wagner, specialmente a partire dal 1873. Per capire qualcosa dell'atteggiamento di Nietzsche verso Wagner non si deve dunque accettare la tesi della «delusione di Bayreuth», se non nel senso che, prima ancora che da Wagner, Nietzsche fu deluso da se stesso. Ciò basta a spiegare questo episodio capitale della vita di Nietzsche.
Le deformazioni della scuola wagneriana (come la già citata monografia dell'ex nazista Curt von Westernhagen su Wagner), che cerca in motivi bassamente personali le ragioni del «tradimento» di Nietzsche, sono altrettanto inconcludenti delle mitizzazioni dei nietzscheani alla Bertram, per i quali Nietzsche avrebbe «tradito» Wagner per amore, così come Giuda Iscariota Gesù (E. Bertram, 1918; 1988, pp. 203 sgg.). Sarebbe strano che nell'incontro di due personalità così forti e di due caratteri così diversi – introverso Nietz-

sche e prigioniero del suo «pathos della distanza»; estroverso, gioviale e con una tendenza a «lasciarsi andare» che poteva facilmente ferire il più giovane amico, Wagner – non vi fossero stati frizioni e contrasti, soprattutto quando l'«idillio di Tribschen» fu finito, e Wagner lasciò la Svizzera per Bayreuth. Ma non è nella sfera personale che – secondo noi – va cercata la causa dell'allontanamento di Nietzsche da Wagner; anzi l'incontro personale, Tribschen, è sempre rimasto per Nietzsche il momento «più felice» della sua vita. Al mito di Bertram e alle rugiadose considerazioni della Förster-Nietzsche preferiamo le parole semplici e dolenti che Nietzsche scriveva due anni dopo a Gast, da Marienbad, il 20 agosto del 1880: «... io soffro orribilmente quando devo fare a meno della simpatia, e per esempio niente può compensare per me il fatto di aver perduto negli ultimi anni la simpatia di Wagner. Quante volte sogno di lui, e sempre nello stile dei nostri rapporti confidenziali di un tempo! Tra noi non è mai corsa una parola cattiva, neppure nei miei sogni, molte, invece, incoraggianti e liete, e con nessuno forse ho mai riso tanto. Ma ormai è finita: a che serve aver *ragione* in parecchi punti *contro* di lui? Come se con ciò la simpatia perduta potesse essere cancellata dalla memoria!».

6. Nell'estate del 1878 si compie, dunque, quello che Nietzsche chiamerà otto anni dopo il grande distacco (*Umano, troppo umano*, I, Prefazione, 3). La portata e la profondità dello sconvolgimento interiore di Nietzsche, le voci che l'avranno raggiunto nella nuova solitudine possiamo appena intuirle dalle sue annotazioni intime. Qui troviamo – più del solito – appunti autobiografici (i più importanti raccolti in un minuscolo taccuino, finora sconosciuto, dal titolo *Memorabilia*); ma è solo un momento: presto il desiderio della produzione, «senza di cui la vita è insopportabile» (FP, 18[8], settembre 1876), induce Nietzsche a risalire dall'introspezione all'espressione, all'opera scritta.

Dei suoi appunti riguardanti l'infanzia abbiamo già avuto occasione di parlare. Nietzsche ricorda la religiosità e i giuochi della fanciullezza, i momenti felici della giovinezza. Ma pensa di avere avuto un'educazione sbagliata, di essere stato sovraccaricato di elementi estranei al suo carattere che ora «si disvela». «Io sto scoprendo me stesso» egli scrive (FP, 28[16], 1878). I suoi dolori devono essere utili agli altri, come «l'esecuzione di un delinquente» (28[21]); egli vuole «aggiogare all'aratro la malattia»(28[30]). La cura contro il pessimismo consiste nella decisione di «ingoiare il rospo», che è la negatività dell'esistenza. Ciò spiega il continuo ritornare di questo enigmatico appunto: «sogno del rospo» (28[42]), un sogno risalente ai primi anni di Basilea, che – come per caso – ci è stato tramandato nel racconto di una delle sue conoscenti: «... ho sognato che la mia mano, che avevo appoggiato sul tavolo, aveva improvvisamente assunto un'epidermide vitrea, trasparente; potevo vederne chiaramente l'ossatura, i tessuti e il giuoco dei muscoli. D'un tratto scorsi un grosso rospo accovacciato sulla mia mano e provai contemporaneamente una suggestione irresistibile a inghiottire la bestia. Superai la mia atroce ripugnanza e lo ingollai a forza» (C.A. Bernoulli, 1908, vol. I, p. 72).

La nuova opera che Nietzsche voleva scrivere avrebbe dovuto essere una resa dei conti sui problemi dell'arte e in particolare su Wagner e il movimento wagneriano. Il giudizio su Wagner diventa ora molto più radicale. Wagner ha successo perché sa trattare i suoi difetti come virtù (FP, 28[20], 1878); egli ha la mentalità dei dilettanti (28[52]), è profondamente ingiusto, sopravvaluta se stesso, disprezza la critica. La sua musica non sa raccontare, né dimostrare, ma solo aggredire, sconvolgere, spaventare (27[29]). «Che cosa esprime Wagner della nostra epoca? Il miscuglio di rozzezza e fragilità morbida, di barbarie dell'istinto naturale e di ipereccitabilità nervosa, di smania per l'emozione a causa dello spossamento e di piacere per stanchezza» (27[32]) – sono i temi che dieci anni dopo ritroveremo nel suo pamphlet contro Wagner. Per il momento Nietzsche si limita a pubblicare un'appendice al suo libro per spiriti liberi: *Opinioni e sentenze diverse*. Le critiche a Wagner diventano allusioni, il tono è estremamente pacato. Goethe è sempre più il modello ideale della nobiltà dello spirito, della tolleranza equanime, della mitezza e mancanza di invidia. Nella «non tragicità» (29[1] e 29[15]) del Goethe maturo Nietzsche vede un superamento positivo della barbarie tragica. Schiller invece, che egli (come Wagner) aveva amato, specie all'epoca della *Nascita della tragedia*, è coinvolto nell'avversione per il pathos tragico e l'«idealismo» morale. Nelle *Opinioni e sentenze diverse* è ulteriormente sviluppata la campagna antiromantica già iniziata in *Umano, troppo umano*, I (si veda soprattutto l'af. 221), che sarà

d'ora in poi un motivo costante nell'opera di Nietzsche.

7. La salute di Nietzsche era frattanto ulteriormente peggiorata: il 2 maggio 1879 egli scrisse la sua lettera di dimissioni dall'Università di Basilea, che le accettò. Nietzsche ricevette una pensione che gli permise di continuare a vivere decorosamente come *fugitivus errans* (cfr. Lettera a Paul Rée, fine di luglio 1879 ed Epistolario, III, Notizie e note, p. 567) tra l'Italia e la Francia, la Svizzera e la Germania. Alla metà di giugno egli giunse a St. Moritz nell'Alta Engadina e vi si fermò tre mesi. La scoperta del paesaggio engadinese lo riempì di gioia: «Vi sono certi paesaggi della natura nei quali – con un brivido di piacere – riscopriamo noi stessi: è il modo più bello di avere un sosia» (*Il viandante e la sua ombra*, af. 338). Altri aforismi del *Viandante e la sua ombra*, l'opera nata in quei tre mesi, esprimono lo stato d'animo dell'«idillio eroico» (af. 295) che Nietzsche ha conosciuto nell'Alta Engadina.
Nonostante gravi ricadute, Nietzsche poté avere a St. Moritz delle buone giornate e fare le sue lunghe passeggiate per le foreste ai piedi dei ghiacciai e lungo i piccoli laghi. In queste passeggiate l'accompagnava sempre un taccuino, nel quale fermava a lapis il corso dei suoi pensieri. A casa cercava poi di decifrare quelle annotazioni sommarie e di ricostruire il ragionamento, fissato in poche frasi essenziali o tipiche. Molte volte senza riuscirci. I pensieri decifrati e riordinati li trascriveva poi a penna, sviluppandoli e migliorandoli e modificandone lo stile. Verso la

fine d'agosto Nietzsche aveva riempito sei piccoli taccuini. Così nacque *Il viandante e la sua ombra*, come seconda e ultima Appendice del libro per «spiriti liberi».

Gli argomenti trattati sono ancora gli stessi di *Umano, troppo umano*, ma l'atmosfera del libro è più unitaria. Nelle *Opinioni e sentenze diverse* Nietzsche aveva infatti ricuperato del materiale non sfruttato, che risaliva addirittura al 1875; il *Viandante* invece era nato in poco più di due mesi.

Il filosofo del *Viandante e la sua ombra* è Epicuro, «l'acquietatore d'anime della tarda antichità» (af. 7). Le cose vicine debbono essere l'oggetto della meditazione del saggio: una giusta suddivisione della giornata, «il mangiare, l'abitare, il vestirsi, l'aver rapporti sociali»; perché dalla leggerezza con cui si trasgrediscono oppure si ignorano le leggi più semplici del corpo e dello spirito derivano «una vergognosa dipendenza e mancanza di libertà ... quella dipendenza in fondo non necessaria da medici, insegnanti e curatori d'anime...» (af. 5). Il determinismo in morale viene ancor più accentuato («La teoria della libertà del volere è un'invenzione di classi dominanti», af. 9). La giustizia «punitiva» è lungamente criticata. La moralità della «ragione» è contrapposta a quella della compassione (af. 45), che Nietzsche respinge come dannosa. Una serie di celebri giudizi sui protagonisti della letteratura tedesca si trova nel *Viandante*: «i Tedeschi sono usciti troppo presto dalla scuola dei Francesi – e i Francesi, in seguito, sono andati troppo presto alla scuola dei Tedeschi»(af. 94); Jean Paul: «una calamità in veste da camera» (af. 99); «Lessing ... è stato il più diligente nell'andare a scuola dai Francesi»(af. 103); Wieland «ha scritto in tedesco meglio di qualsiasi altro ... ma i suoi pensieri non ci danno più niente da pensare» (af. 107); Goethe è «nella storia dei Tedeschi un incidente senza conseguenze» (af. 125); il tesoro della prosa tedesca: gli aforismi di Lichtenberg, il primo libro della biografia di Jung-Stilling, *Tarda estate* di Adalbert Stifter, *La gente di Seldwyla* di Gottfried Keller, infine – e soprattutto – i colloqui di Goethe con Eckermann (af. 109); Herder «ebbe sempre la sfortuna che i suoi scritti furono o troppo nuovi o troppo vecchi»(af. 125). Così pure vi si trovano brevi ritratti di tutti i più importanti compositori tedeschi, mentre la polemica contro Wagner continua per allusioni: «questa musica modernissima, coi suoi forti polmoni e coi suoi nervi deboli, ha paura sempre innanzitutto di se stessa»(af. 166). I libri «europei» più vicini ai greci sono quelli dei moralisti francesi: Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues e Chamfort – Platone li avrebbe certo capiti, ma non avrebbe capito nulla dei maggiori autori tedeschi, esclusi Schopenhauer e Goethe, dei quali avrebbe tuttavia capito poco (af. 214). L'attacco alla «virtù germanica» (af. 216), uno dei miti tipici del nazionalismo tedesco che ha le sue origini nelle guerre contro Napoleone, si fa più ironicamente feroce. Infine, nelle sue considerazioni politiche, Nietzsche si scopre democratico e pacifista. Certo a suo modo: la democrazia «è una quarantena necessaria» per evitare la tirannide (af. 289), il suffragio politico deve essere negato sia ai nullatenenti che ai ricchi (af. 293) («si considerino tanto i grandi possidenti quanto i nullatenenti

come esseri pericolosi per la comunità», af. 285). Quanto al problema della pace e della guerra, Nietzsche sogna il giorno in cui la nazione più forte e più armata di tutte spezzerà volontariamente la propria spada (af. 284).

Nietzsche trascorse l'autunno del 1879 a Naumburg presso la madre. Alla metà di dicembre Rohde, avendo ricevuto *Il viandante e la sua ombra*, scrisse all'amico: «... la conclusione del tuo libro trafigge l'anima: dopo questa straziante disarmonia devono in ogni modo venire accordi più dolci ... Tu sei sempre colui che dà, io sempre colui che riceve: che cosa potrei darti ed essere per te io? se non il tuo amico che in tutte le circostanze rimarrà sempre legato a te e ti apparterrà...». Nietzsche rispose: «... la magnifica testimonianza della tua fedeltà mi ha profondamente commosso» (Lettera a E. Rohde, 28 dicembre 1879). Paul Rée accolse con entusiasmo la nuova opera dell'amico e andò a trovarlo alla fine di gennaio del 1880. Intanto Nietzsche aveva attraversato una crisi assai grave. L'inverno 1879-1880 fu uno dei peggiori della sua vita. «Continue sofferenze, per parecchie ore del giorno una sensazione simile al mal di mare, una semiparalisi che mi rende difficile la parola; a ciò si alternano attacchi furiosi (l'ultimo mi ha costretto a vomitare per tre giorni e tre notti – invocando la morte) ... in media nell'anno trascorso ho avuto 118 giornate di gravi crisi, quelle leggere non le ho contate. Potessi descriverLe il mio stato continuo, la costante sofferenza e oppressione alla testa, sugli occhi e quel senso complessivo, simile alla paralisi, che mi prende dalla testa ai piedi!» (metà gennaio 1880). Così Nietzsche riassumeva al medico Otto Eiser di Francoforte l'anno di crisi 1879.

III. LA FILOSOFIA DI ZARATHUSTRA (1880-1884)

1. Nell'inverno 1880-1881, durante il primo lungo soggiorno genovese, Nietzsche dette forma definitiva ai pensieri che, via via, aveva annotato nel corso dell'anno 1880, tra Naumburg e Riva del Garda, Venezia e Marienbad, ancora Naumburg e Stresa: il primo anno «errante» dopo le dimissioni dall'università. Furono mesi, nella fredda mansarda genovese, di grande solitudine e raccoglimento. Il pathos di questo periodo si esprime principalmente in ciò che Nietzsche chiama la «passione nuova» (*Passio nova* come titolo da dare alla sua opera nascente torna ripetutamente negli appunti preparatori di *Aurora*), cioè la «passione della conoscenza». Se *Umano, troppo umano* celebra l'avvenuta liberazione dello spirito, *Aurora* è un inno alla passione della conoscenza: tra i due momenti vi è affinità e continuità, ma mentre *Umano* è ancora «il monumento di una crisi» (*Ecce homo*, «Umano, troppo umano», 1), cioè l'espressione del distacco senza ritorno dagli ideali decadenti ed estetizzanti, che per Nietzsche d'ora in poi si esprimeranno nel binomio Wagner e Schopenhauer, *Aurora* ci fa sentire un Nietzsche che ha preso ancora più saldamente possesso di se stesso e ha scoperto il suo compito: «In noi la conoscenza si è mutata nella passione che non teme nessun sacrificio, e in fondo di nulla ha paura se non del suo proprio estinguersi ... Sì, noi odiamo la barbarie – piutto-

sto che retroceda la conoscenza, noi tutti preferiamo che l'umanità perisca!» (af. 429). Questa passione «potrebbe incalzare l'umanità fino al punto di farle offrire se stessa in olocausto, per morire con la luce di una saggezza precorritrice negli occhi» (af. 45).

Già il tono degli aforismi dedicati alla passione della conoscenza e anche dei numerosi frammenti postumi in cui Nietzsche svolge questa tematica è, tuttavia, sostanzialmente mutato rispetto alla contenutezza, alla rassegnazione «epicurea» dei tre libri per spiriti liberi, che culminano nella filosofia delle «cose prossime» enunciata nel *Viandante e la sua ombra*. Anche la vagheggiata comunità degli spiriti liberi, quel convento laico fatto di confratelli antimetafisici e illuministi, non è più l'ideale di Nietzsche, che sembra avere scoperto la solitudine come condizione indispensabile alla sua filosofia. Questa filosofia si volge ora all'approfondimento delle conquiste conoscitive dell'epoca di *Umano, troppo umano*. La pacatezza del disincanto, tipica di tutta la produzione «illuministica» o «volterriana» di Nietzsche, fa posto al nuovo pathos, che tuttavia non avrà mai più le caratteristiche sgradevoli dell'intolleranza pedagogica e riformatrice del periodo wagneriano, bensì sarà radicato nel motto dello spirito libero, che cioè le «convinzioni sono nemiche della verità peggiori delle menzogne» (*Umano, troppo umano*, I, af. 483). Nietzsche non ha alcuna convinzione, alcun progetto riformatore da imporre ai suoi contemporanei, egli non vuole assolutamente far la predica alla propria epoca. Uscito dalla prigione delle convinzioni, non vuole costruirne una nuova; al contrario,

la distruzione delle convinzioni si fa ora più radicale: dopo la metafisica del genio e dell'arte, dopo le esperienze privilegiate della religiosità, tocca ai «pregiudizi morali» di essere esaminati impietosamente. La morale viene a perdere in *Aurora* ogni fondamento razionale; anche la morale, come la metafisica, cade preda della storia, dell'analisi psicologica. Il mondo non ha un significato metafisico, esso non ha neppure un significato etico, anzi il significato etico attribuito al mondo – si afferma già nelle prime pagine di *Aurora* – finirà per avere, nella prospettiva storicistica che Nietzsche assume, lo stesso valore che ha oggi l'attribuzione di un sesso (grammaticale) ai nomi delle cose (af. 3). La morale, come tutte le cose che vivono a lungo, si è impregnata gradualmente di ragione, a un punto tale che la sua provenienza dall'irrazionale sembra inverosimile (af. 1), anzi essa ha asservito proprio coloro che potrebbero metterne in forse la razionalità: i filosofi. La morale, dirà poi Nietzsche dopo aver percorso fino in fondo il cammino iniziato in *Aurora*, è la Circe dei filosofi (Prefazione, 3). I filosofi miravano apparentemente alla verità, in realtà essi, tutti, volevano fornire un fondamento alle «maestose costruzioni etiche» (come Kant) (*ibid.*, 4). In Nietzsche la conoscenza filosofica si emancipa dal servizio della morale, anche se la passione della conoscenza o, come egli la chiamerà in seguito, la volontà di verità ha le sue radici proprio nello sviluppo della morale stessa, sicché, nella Prefazione alla seconda edizione di *Aurora* (1886), Nietzsche potrà riassumere il significato della sua opera nella formula «autosoppressione della morale». L'uomo della cono-

scenza è l'ultimo prodotto della moralità: quando egli non vuole retrocedere verso ciò che è decrepito e sopravvissuto, si chiami ciò «Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo», quando egli non si permette «ponti di menzogna verso antichi ideali», obbedisce a una severa legge posta al di sopra di lui, «dà la disdetta alla morale – e perché? *Per moralità!*» (*ibid.*, 4). Le armi critiche di cui Nietzsche si serve sono: innanzitutto l'analisi storica, la ricostruzione della genesi dei pregiudizi morali, sostenuta dalla lettura di opere di etnologia (come quella di J. Lubbock sulla nascita della civiltà, 1875), di storia (W.E.H. Lecky, 1873, 1879, 1880), di zoologia comparata (A.V. Espinas, 1878; 1879; C. Semper, 1880), di storia della morale e del diritto (J.J. Baumann, 1879). A ciò si aggiunge l'introspezione moralistica accentuata da suggestioni pascaliane (in questo periodo cade una rilettura delle *Pensées* e la conoscenza con *Port-Royal* di Sainte-Beuve), ma anche dalle meditazioni stendhaliane sulle passioni e sulla «forza» (*Rome*; *Naples et Florence*; *De l'amour*; *Histoire de la peinture en Italie*; *Racine et Shakespeare*, le opere più lette da Nietzsche allora). Anche l'antimoralismo byroniano, che si manifesta come orgoglio di non farsi soverchiare da un «qualsivoglia appetito» (*Aurora*, af. 109), consente a Nietzsche di spostare la sua attenzione verso manifestazioni della sfera «morale» che rimandano al fenomeno originario del «senso di potenza». E accanto a Byron sta, qui, Napoleone. Un libro di memorie su Bonaparte, quello di Madame de Rémusat, uscito a Parigi nel 1880, fornisce a Nietzsche l'occasione per delineare nei suoi taccuini una complessa fenomenologia della potenza. Il giudizio di Nietzsche su Napoleone non è contenuto in questi appunti, egli si limita a registrare con cura tutte le manifestazioni di quell'incarnazione del «senso di potenza» (più tardi Nietzsche dirà «volontà di potenza») che fu Napoleone. E come Napoleone subordina tutto se stesso alla «passione del dominio», così avviene in realtà in ogni uomo: un istinto diventa dominante sugli altri, e di più non si può dire sulla causalità delle azioni cosiddette morali (o immorali). Il fenomenalismo del mondo esterno («le cose esteriori non sono quel che esse ci appaiono») viene trasferito da Nietzsche nel mondo interiore («le azioni non sono *mai* quel che esse ci appaiono», af. 116). Ma non per questo egli rinuncia a proporre delle ipotesi di moralità. In particolare Nietzsche nega che il progresso della morale consista nel predominio degli istinti altruistici su quelli egoistici e, parimenti, dei giudizi universali su quelli individuali. È l'individuo, al contrario, che deve «crescere contro altri individui», mentre i giudizi si fanno più individuali contro la superficialità e la schematicità dei giudizi universali. «L'uomo comune ed *eguale* viene desiderato solo perché gli uomini deboli temono il forte individuo e preferiscono, in luogo dello sviluppo verso l'individuo, l'*indebolimento generale.* Nella morale odierna vedo la giustificazione dell'indebolimento generale: allo stesso modo che il cristianesimo voleva indebolire e rendere eguali gli uomini forti e spirituali. *La tendenza alla morale altruistica è la pappa molle, la sabbia malleabile dell'umanità.* La tendenza dei giudizi *universali* è la comunanza dei sentimenti, cioè la loro povertà e

fiacchezza. È la tendenza verso la *fine dell'umanità*. Le "verità assolute" sono strumento di livellamento, esse corrodono e distruggono le forme caratteristiche» così scrive Nietzsche nel frammento 6[163] dell'autunno 1880, che sarà ulteriormente elaborato in *Aurora* (aff. 132 e 174). La difesa dell'individuo nella società che Nietzsche chiama «mercantile» (e noi chiameremmo capitalistica) si volge contro le teorie morali dei sociologhi positivisti (in particolare John Stuart Mill e Herbert Spencer), contro i tentativi di armonizzazione dell'interesse individuale con quello sociale propri della scuola utilitaristica inglese.

Importante è infine, sul piano della riflessione storico-moralistica, il ritratto dell'apostolo Paolo che Nietzsche delinea in un lungo aforisma di *Aurora* (il 68), sostenuto, come risulta dai contemporanei frammenti postumi, da una lettura approfondita di opere sul Nuovo Testamento, in particolare quella di Hermann Lüdemann sull'antropologia dell'apostolo Paolo (1872). Il «Pascal giudeo» rende manifeste le origini del cristianesimo, allo stesso modo che il «Pascal francese» mette a nudo il destino del cristianesimo e ciò che lo farà perire: appunto la volontà di verità, la passione dell'onestà, della conoscenza. Quanto a Paolo, egli, come Lutero più tardi, da zelatore della Legge ne è divenuto l'avversario mortale, per la convinzione di non poterla adempire: l'allucinazione di Damasco significa: «... è irrazionale perseguitare questo Cristo, perché qui è la via d'uscita, qui è la compiuta vendetta, qui e in nessun altro luogo io tengo e ho il *distruttore della Legge*». Infatti: «Morire al male – vuol dire morire anche alla Legge; essere nella carne – vuol dire essere anche nella Legge! Essere divenuto uno con Cristo – vuol dire anche essere divenuto insieme a lui distruttore della Legge; essere morto con lui – vuol dire anche essere morto alla Legge!». Paolo è il primo cristiano, prima di lui non c'erano che alcuni ebrei settari. Su questa linea di svolgimento Nietzsche giungerà all'*Anticristo*, nell'autunno del 1888.

Tutte le opere di Nietzsche a partire da *Umano, troppo umano*, e quindi *Aurora*, non permettono una sistematizzazione del suo pensiero: la loro caratteristica peculiare e più «nietzscheana» è quella di essere opere «aperte», di tendere più alla liberazione dello spirito che alla sua catechizzazione, di creare limpidi ma «interminati spazi» dietro l'«ultimo orizzonte». Nietzsche vuol trattare l'istinto della conoscenza, ancora giovane e rozzo, come una passione. Ora questa passione porta in sé anche il germe della morte, della fine, essa è avversione contro la vita felice della barbarie inconscia. Così in un frammento della fine del 1880 si legge: «Sì, questa passione è la nostra rovina! Ma ciò non è un argomento contro di essa. Altrimenti, la morte sarebbe un argomento contro la vita dell'individuo» (FP, 7[171]). Per Nietzsche adesso il sapere non uccide più la forza, l'istinto: «Vero è solamente che, in un primo tempo, un nuovo sapere non ha a disposizione un meccanismo acquisito con l'esercizio, ancor meno una gradevole abitudine passionale! Ma *tutto* ciò può svilupparsi! Sebbene voglia dire attendere alberi, i frutti dei quali saranno *colti* solo da una posteriore generazione, non da noi!» (7[172]). E ancora: «Perdere l'in-

teresse appassionato per noi, e rivolgere la passione al di fuori di noi, verso le cose (scienza), ciò è possibile oggi. Che importa di me! Pascal non avrebbe potuto dirlo» (7[158]). Infine Nietzsche afferma: «Voglio fare in modo che per dedicarsi alla scienza occorra uno stato d'animo eroico!» (7[159]). Nell'avventura della conoscenza, che Nietzsche paragona, da «genovese» quale egli era all'epoca di *Aurora*, all'avventura della navigazione, tutte le mete sono possibili, e più ancora sembra possibile a Nietzsche, nell'ultimo aforisma di *Aurora*, il «naufragio nell'infinito», anche se il libro si chiude con un interrogativo che non rinuncia alla speranza di nuovi lidi: «Un giorno forse si dirà di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo di raggiungere un'India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell'infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure?». (La reminiscenza leopardiana, vogliamo notare per inciso, è ancora più evidente in un frammento dell'autunno 1880: «Infinito! Bello è "naufragare in questo mare"», FP, 6[364]).

Dopo aver pubblicato *Aurora*, Nietzsche tornò, nell'estate del 1881, in Engadina, ma questa volta non più, come nel 1879, a St. Moritz, bensì a Sils-Maria, che sarebbe divenuta la sua residenza estiva (con l'eccezione dell'anno 1882) fino al 1888. L'estate engadinese del 1881 fu per Nietzsche feconda di meditazioni e di intuizioni filosofiche. Leggendo Spinoza (o meglio Kuno Fischer su Spinoza, 1865) egli ritenne di aver trovato un predecessore; a questo proposito scriveva a Overbeck alla fine di luglio: «Quasi non conoscevo Spinoza: aver provato proprio *ora* il desiderio di leggerlo è stata una "azione dettata

dall'istinto". Non solo la sua tendenza complessiva è eguale alla mia – quella cioè di fare della conoscenza l'affetto più possente – ma in cinque punti capitali della sua dottrina io ritrovo me stesso, questo pensatore anormalissimo e solitarissimo è quello che mi è più vicino proprio in *queste* cose: egli nega la libertà della volontà –; i fini –; l'ordinamento morale del mondo –; l'altruismo –; il male –; sebbene, certamente, anche le differenze siano enormi, queste tuttavia sono dovute più alla diversità di epoca, cultura, scienza». Nelle lettere a Overbeck troviamo altresì la traccia delle gravi sofferenze che Nietzsche ebbe a sopportare in questo periodo: gli attacchi del suo male (che duravano fino a tre giorni con atroci dolori di testa e vomito) si alternavano a periodi di euforia, di creatività intellettuale. Ai primi di agosto Nietzsche registrò nel suo quaderno (dove si trovano anche gli estratti da Spinoza), «a 6000 piedi al di sopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane», il pensiero filosofico che doveva determinare profondamente tutto il corso delle sue ulteriori meditazioni e delle sue opere. Intendiamo riferirci all'idea dell'«eterno ritorno delle stesse cose». In quell'annotazione leggiamo: «Il nuovo *centro di gravità: l'eterno ritorno delle stesse cose*. Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto il futuro. Che facciamo noi, con ciò che *rimane* della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più importante? Ci dedichiamo a *insegnare questa teoria* – è il mezzo più efficace per *assimilarla* noi stessi» (FP, 11[141], 1881). Insegnare la teoria dell'eterno

ritorno sarà due anni dopo il compito di Zarathustra, ma la figura del saggio persiano già affiora in questa estate insieme agli appunti dedicati alla teoria. «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo ... l'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello di polvere!»: se si prescinde dai frammenti postumi, questa è la formulazione più esplicita tra le poche che Nietzsche ha dedicato all'«eterno ritorno» (si trova alla fine del quarto libro della *Gaia scienza*, af. 341).

Durante il secondo soggiorno genovese (inverno 1881-1882), Nietzsche credette in un primo momento di dover continuare l'opera pubblicata l'anno avanti, e – sotto il titolo di *Continuazione di «Aurora»* – trascrisse una gran parte dei pensieri che si erano ormai venuti accumulando nei suoi taccuini e quaderni, ad eccezione di quelli dedicati all'eterno ritorno delle stesse cose (FP, 16[1]). Nacque così *La gaia scienza.* Essa comprende nella redazione definitiva cinque libri; di questi, quattro – insieme al preludio in versi «Scherzo, malizia e vendetta» – furono pubblicati da Nietzsche nell'estate del 1882. Nel primo libro il tema ricorrente è quello dell'importanza del «male» nella storia dell'uomo, mentre «tutte le etiche sono state assurde e contronatura, fino

al punto che ognuna di esse avrebbe potuto mandare in rovina l'umanità, se se ne fosse impadronita» (af. 1). Il secondo libro è dedicato in prevalenza alle questioni dell'arte, intesa qui come «buona volontà dell'apparenza», come un mezzo per sopportare l'«universale non verità e menzogna» accertata dalla scienza e per «riposarci dal peso di noi stessi»(af. 107). Il terzo si potrebbe chiamare il libro della «morte di Dio»: «Noi l'abbiamo ucciso! ... tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state le storie fino ad oggi!» (af. 125). Nel quarto libro, «Sanctus Januarius» (un «monumento tutto speciale» innalzato «a uno degli ultimi inverni nel Sud», come scrisse Burckhardt in una lettera a Nietzsche del 13 settembre 1882), si riflette il nuovo stato d'animo di Nietzsche; alla fine del libro è annunciato il «tramonto di Zarathustra», cioè la discesa del solitario tra gli uomini.

2. *La gaia scienza* prepara per Nietzsche l'opera nella quale egli intende annunciare la sua filosofia dell'affermazione della vita. Nietzsche ha cercato una nuova forma di espressione per molto tempo, almeno a partire dall'agosto del 1881. Zarathustra era già il protagonista di molti aforismi della *Gaia scienza.* Non abbiamo però una stesura continua dei fatti e dei detti di Zarathustra, bensì solo qualche accenno nei taccuini del 1881-1882, e anche titoli come «Meriggio e eternità», «L'ozio di Zarathustra», risalenti tutti all'autunno 1881. Un aforisma chiave della

Gaia scienza, il 125, quello della «morte di Dio», aveva come protagonista Zarathustra; nella stesura finale il nome del saggio persiano era sostituito da «l'uomo folle». Il passaggio dall'aforisma al capitolo in versetti non è ricostruibile nella pur notevole massa di postumi di questo periodo. Così pure il nome stesso di Zarathustra, lo troviamo immediatamente dopo la registrazione dell'«eterno ritorno delle stesse cose», senza che abbiamo una qualche indicazione del motivo per cui Nietzsche lo abbia scelto. La motivazione che più tardi, in *Ecce homo* («Perché sono un destino», 3), egli darà della sua scelta suona come una giustificazione *a posteriori,* voluta nel quadro delle opere progettate nell'autunno 1888 (in particolare *L'immoralista*).

Sui motivi che possono avere spinto Nietzsche a passare dalla forma composta dell'aforisma alla libertà compositiva dei «discorsi» di Zarathustra sembra a noi che un aforisma della *Gaia scienza* getti qualche luce: «Colui che vuole muovere la moltitudine non dovrà essere il commediante di se stesso? Non dovrà prima di tutto tradurre se stesso in grottesca evidenza e sciorinare tutta la sua persona e la sua causa in questa riduzione grossolana e semplicistica?» (af. 236); la corrispondente annotazione preparatoria di questo aforisma dice: «Se Zarathustra vuol muovere la moltitudine dev'essere il commediante di se stesso» (FP, 12[112], 1881). Il fatto stesso che Nietzsche abbia aspettato a introdurre la figura di Zarathustra, eliminandolo da tutti gli aforismi di forma tradizionale e presentandolo solo nell'ultimo della *Gaia scienza* (1882), che è quasi identico ai primi versetti di *Così parlò Zarathustra,* fa

pensare che la scelta della forma espressiva sia venuta a maturazione in questo aforisma, preludente lo *Zarathustra,* ultimo non solo per la numerazione ma anche per la composizione, come risulta dai manoscritti.

Ma il vero problema della forma espressiva dello *Zarathustra* è – come vedremo – strettamente legato a una sorta di impossibilità di esprimersi «come poeta», anzi a una condanna in Nietzsche di ciò che egli sentiva come poesia: qualcosa di opposto alla verità. «Poesia e verità»: ciò che era possibile nel mondo di Goethe non lo è più per Nietzsche. Nel quarto *Zarathustra* il «mago» (nel quale si possono legittimamente scorgere certi tratti di Wagner) lamenta, nel suo «Canto della melanconia», di essere per sempre bandito dalla verità, di essere «solo un giullare! solo un poeta!». Prima di metterla in bocca al mago-commediante-Wagner, Nietzsche aveva scritto questa poesia per se stesso, in una serie di schizzi poetici che portano il titolo *Il poeta – Il tormento della creazione* (cfr. Opere, VI, IV, Notizie e note, pp. 227-28). In questo tormento Nietzsche riconosce ancora una volta la sua affinità, ma anche il suo antagonismo, rispetto a Wagner, il quale fu poeta, artista, anzi «commediante», in piena buona coscienza.

3. Per comprendere il pathos di Zarathustra, non bisogna dimenticare che egli è destinato da Nietzsche alla predicazione dell'«eterno ritorno delle stesse cose» e che, quindi, tutti i suoi «tu devi» sono illuminati e trasfigurati dalla nuova luce di questa «conoscenza». È merito di Karl

Löwith (1956; 1982) averne sottolineato la posizione centrale in tutto il pensiero di Nietzsche. Noi non condividiamo il tentativo di stabilire una linea coerente di sviluppo dal saggio giovanile *Fato e storia* fino ai frammenti della cosiddetta *Volontà di potenza*, con cui questo studioso intende dimostrare la sistematicità del pensiero di Nietzsche; ma siamo d'accordo con lui nel ritenere che l'idea dell'«eterno ritorno delle stesse cose» sia *l'evento culminante della sua vita*. Dobbiamo tornare perciò a quei primi giorni d'agosto del 1881 in cui Nietzsche lo sentì per la prima volta come una verità assolutamente nuova e sconvolgente.

Abbiamo citato l'aforisma della *Gaia scienza* nel quale Nietzsche, senza definirlo come tale, espone il pensiero dell'eterno ritorno. Dalle lettere dell'agosto 1881 si percepisce euforia e, complemento inevitabile, prostrazione. Durante quell'estate Nietzsche ha sofferto molto. «Sum in puncto *desperationis*. Dolor vincit vitam voluntatemque. O quos menses, qualem aestatem habui!» scrive egli, il 18 settembre 1881, a Overbeck. In queste condizioni Nietzsche pensò l'eterno ritorno delle stesse cose.

È già stato osservato (da Rudolf Steiner, l'antroposofo) che Nietzsche doveva aver letto qualcosa del genere nel *Corso di filosofia* di Dühring, anzi che Nietzsche stesso aveva parlato, nell'*Inattuale* sulla storia, di una teoria simile dei pitagorici (L. Andreas-Salomé, 1894; 1998, p. 208), e che in generale la concezione «ciclica» dell'eternità è largamente rappresentata nell'antichità classica (R. Steiner, 1895; 1935, pp. 36 sgg.). Henri Lichtenberger (1911, Appendice) e Charles Andler

(1958, vol. II, pp. 421 sgg.) hanno indicato tre opere – più o meno contemporanee a Nietzsche – nelle quali si trova la stessa teoria o almeno la stessa ipotesi: Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung* (1878); Louis-Auguste Blanqui, *L'éternité par les astres* (1872); Gustave Le Bon, *L'homme et les sociétés* (1881). Di quest'ultimo non si trova traccia nei manoscritti di Nietzsche. L'opera di Vogt fu invece letta da Nietzsche proprio nell'estate del 1881 a Sils-Maria. Un frammento di quel periodo (giustamente messo in rilievo da Andler) dice: «Chi non crede a un *processo circolare dell'universo deve* credere al dio *con una volontà* – ciò implica la mia concezione, di contro a tutte le passate concezioni teistiche! (v. Vogt, p. 90)» (FP, 11[312]). Nietzsche ricevette dal suo amico Overbeck l'opera di Vogt alla metà di settembre, un mese e mezzo dopo che il nuovo pensiero era «salito al suo orizzonte» (Lettera a H. Köselitz, 14 agosto 1881). Più importante di queste osservazioni cronologiche è il nesso intimo che lega l'eterno ritorno, in quanto processo cosmico circolare, alla negazione del dio creatore dei cristiani, di cui Nietzsche annuncerà la morte nella *Gaia scienza*. Quanto al comunardo Louis-Auguste Blanqui, ne abbiamo trovato registrata l'opera in un taccuino di Nietzsche del 1883 (FP, 17[73]). Si deve dunque escludere che egli conoscesse *L'éternité par les astres* già nel 1881 e piuttosto supporre che qualcuno dei suoi conoscenti (Gast? Malwida? Overbeck?), avendo letto lo *Zarathustra* o l'aforisma 341 della *Gaia scienza*, avesse attirato la sua attenzione su Blanqui. In effetti le somiglianze sono sorprendenti. Il rivoluzionario fran-

cese aveva scritto questa specie di «poema in prosa» (H. Lichtenberger, 1911) nel carcere del Fort du Taureau dove era stato rinchiuso da Thiers; in esso si legge ad esempio: «Ciò che io in questo attimo scrivo nel mio carcere del Fort du Taureau, l'ho già scritto e lo scriverò in eterno su di un tavolo, con una penna, con quei vestiti, in circostanze del tutto identiche...» (L.-A. Blanqui, 1872, p. 73). L'unica differenza è che Blanqui suppone, oltre a una ripetizione nel tempo infinito, anche una ripetizione nello spazio infinito (ciò che Nietzsche espressamente nega) con possibilità di varianti infinite oltre che di ripetizioni dello stesso fatto: «Di ogni essere esistono sosia identici e varianti di questi sosia, che moltiplicano e rappresentano in ogni momento la sua personalità, pur essendone solo dei frammenti. Tutto ciò che si sarebbe potuto essere qui, lo si è realmente in qualche altro punto dell'universo...» (*ibid.*, p. 57). Ma Blanqui non era uno scienziato, come non lo era Nietzsche, mentre l'ipotesi scientifica della ripetizione eterna dell'identico occupava gli scienziati dell'epoca. Sicché Nietzsche, nei mesi immediatamente successivi all'agosto 1881, e poi a più riprese negli anni seguenti, fu attento a cercare conferme scientifiche della sua «dottrina» e tentò egli stesso di fondarla scientificamente. Nello pseudoscienziato Dühring trovò, riprendendo in mano il *Corso di filosofia* nel 1885, l'opposizione più recisa. Così pure nella conferenza di uno scienziato ben altrimenti serio: Carl von Nägeli (1884). È curioso osservare come anche Friedrich Engels, nei suoi appunti per la *Dialettica della natura*, dopo aver letto quella conferenza nel

testo del 1877 – Nietzsche la conosceva in una versione posteriore, del 1884 –, osservasse, a proposito del problema della incomprensibilità dell'infinito, contro Nägeli: «Non appena noi diciamo che materia e movimento sono increati e indistruttibili, noi diciamo che il mondo esiste come progresso infinito, cioè nella forma della cattiva infinità, e abbiamo con ciò compreso di questo processo tutto quel che c'è da comprendere. Ci si può al più ancora chiedere se questo processo è una eterna ripetizione dell'identico – in grandi cicli –, o se i cicli hanno ramificazioni ascendenti e discendenti» (F. Engels, 1962; 1967, p. 245). Insomma – come ha già osservato Lichtenberger – la teoria più paradossale di Nietzsche nasce da un'ipotesi scientifica del tutto attuale alla sua epoca. Nietzsche sentiva, naturalmente, di avere a che fare con un'ipotesi, ma – un po' come Pascal – scriveva: «Anche se la ripetizione ciclica fosse solo una verosimiglianza o probabilità, già il *pensiero di una probabilità* può sconvolgerci e riplasmarci ... Quali effetti non ha sortito la *possibilità* dell'eterna dannazione!» (FP, 11[203], 1881). Proprio qui noi crediamo di scorgere uno dei motivi che determinarono in Nietzsche la decisione di far «predicare» a Zarathustra l'eterno ritorno. In ultima analisi, essendo la conoscenza sempre «fraintendimento radicale dell'essere» e l'errore «il padre della vita» (11[270]), i grandi riformatori, come Maometto – argomenta Nietzsche (e noi aggiungiamo: come Zarathustra-Nietzsche) –, «non impongono agli uomini di ottenere "qualcos'altro", bensì di vedere come qualcosa di superiore ciò che già *vogliono e possono avere* (di "scoprirvi"

ragione e saggezza e felicità più di quanto ve ne trovavano in passato)» (11[19]). Il fatto che l'ipotesi dell'eterno ritorno delle stesse cose si trovasse per così dire al culmine o all'estremo limite della conoscenza scientifica, potesse anzi essere il corollario necessario di una concezione rigidamente deterministica e compiutamente «ateistica» dell'esistenza, soddisfa la «passione della conoscenza» di Nietzsche. Egli vuole però essere un riformatore dell'umanità, affinché sorga l'*uomo terrestre universale* (11[274]); anche la sola ipotesi potrà essere alla lunga «più potente di una fede qualsiasi, purché sussista molto più a lungo di un dogma religioso» (11[248]). Questo è il «machiavellismo» di Zarathustra, per il quale Nietzsche si prende del resto molto tempo: «Guardiamoci dall'insegnare una simile teoria come un'improvvisa religione! ... Che cos'è il paio di millenni nei quali il cristianesimo si è conservato! Per il pensiero più potente, occorrono molti millenni – per *lungo, lungo* tempo deve essere piccolo e impotente!» (11[158]). Come si vede, questo pensiero «più potente» è in costante vicinanza della religione, sebbene sia di fatto la fine di ogni religione e la negazione, più radicale ancora di quella dello spirito libero, di ogni metafisica.

Non si può affermare con sicurezza che Nietzsche «credesse» nell'eterno ritorno delle stesse cose. Nei manoscritti la certezza si alterna al dubbio; nello *Zarathustra* la teoria viene, più che dimostrata, enunciata in forma di simboli. In ogni modo può essere interessante riportare, tra le «dimostrazioni» rimaste nei manoscritti, quella che sembra la più convinta: «Il mondo

delle forze non subisce diminuzione: altrimenti nel tempo infinito si sarebbe indebolito e sarebbe perito. Il mondo delle forze non subisce stasi: altrimenti questa sarebbe stata raggiunta, e l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato. Dunque, il mondo delle forze non giunge mai a un equilibrio, non ha mai un attimo di quiete, la sua forza e il suo movimento sono ugualmente grandi in ogni tempo. Quale che sia lo stato che questo mondo *può* raggiungere, esso deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte. Così questo attimo: esso era già qui una volta e molte volte e parimenti ritornerà, tutte le forze distribuite esattamente come ora; lo stesso avviene per l'attimo che ha generato questo e per quello che sarà il figlio dell'attimo attuale» (11[148]). A questo punto però la concezione stessa del tempo infinito sembra precisarsi come negazione del divenire ed eternizzazione dell'attimo, sicché «tutto è eterno e indivenuto» (11[157]); per descrivere il circolo eterno «non bisogna ricorrere, mediante un'analogia sbagliata, ai circoli che divengono e periscono, per esempio le stelle, il flusso e il riflusso, il giorno e la notte, le stagioni» (*ibid.*). Nietzsche ripete molte volte queste argomentazioni, senza giungere a una formulazione che corrisponda alla convinzione con cui invece enuncia *le conseguenze* del «pensiero più potente». Si contenta quindi della «probabilità» (razionale) della sua teoria e si rivolge all'individuo col comandamento: «... vivere in modo da poter desiderare di rivivere questa stessa vita in ripetizione eterna» (11[161]). La differenza tra coloro che credono nell'eterno ritorno e coloro che non ci

credono è che i primi conferiscono alla loro vita l'impronta dell'eternità, i secondi vivono una «vita fugace» (11[160]). L'individuo deve plasmare la sua vita come un'opera d'arte e in ciò lo aiuterà proprio la fede di rivivere eternamente una tal vita. L'eterno ritorno sanziona anche la fine di ogni teleologia: l'universo non ha scopo né morale né estetico, il divenire ciclico è innocente; ma ciò permette quello che Nietzsche chiama la «disumanizzazione della natura» e l'assimilazione di tutte le esperienze del passato, di tutto il bene e il male dell'umanità, di tutti gli errori che ne hanno condizionato e ne condizionano la vita. Il culmine di questa nuova «grande cosmodicea» è simboleggiato come «*annulus aeternitatis*» (11[197]): «Il sole della conoscenza risplende di nuovo a mezzodì: e il serpente dell'eternità si inanella alla sua luce – è il vostro tempo, fratelli del meriggio!» (11[196]).

4. Tutto quanto abbiamo finora esposto risale alla primavera-autunno del 1881. Ciò che manca totalmente nelle annotazioni di quel periodo è un'altra idea importante, che anzi è il perno della prima parte dello *Zarathustra*: l'idea del superuomo. L'oggetto della prima predicazione di Zarathustra non è l'eterno ritorno, bensì il superuomo. Anche nella *Gaia scienza* non si fa parola del superuomo, né se ne trova traccia nei manoscritti immediatamente precedenti la stesura del primo *Zarathustra*. Questa nuova idea va dunque localizzata nell'inverno 1882-1883: l'inverno nel quale Nietzsche è preda di gravi sofferenze psichiche, in rotta con la famiglia, tormentato dal risentimento verso Lou e Rée e più ancora verso se stesso, un inverno «alle soglie del suicidio». In questo inverno è nato il superuomo.

Nel dicembre del 1882 Nietzsche, nel momento culminante della crisi, scrive per sé: «Io non voglio la vita di nuovo. Come ho potuto sopportarla? Producendo. Che cosa fa che io ne sopporti la vista? La visione del superuomo, il quale *dice di sì alla vita*. Anche io ho tentato – ahimè!» (FP, 4[81], 1882-1883). Nietzsche dunque non è il superuomo; ma il superuomo a sua volta altro non è che l'uomo il quale sia in grado di dire di sì alla vita così come è, in eterna ripetizione. Questo è il nesso che lega la teoria dell'eterno ritorno con la predicazione del superuomo. Per accettare l'immanenza totale, il mondo dopo la morte di Dio, l'uomo deve elevarsi al di sopra di se stesso, deve «tramontare» affinché nasca il superuomo: l'«uomo terrestre universale» del 1881 sembra non bastare più; solo un essere sovrumano potrà sopportare la vita che eternamente ritorna. Ora, il concetto complementare del superuomo è l'«ultimo uomo»: «l'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso», che «rimpicciolisce tutto» (*Così parlò Zarathustra*, «Prologo di Zarathustra», 5). Ma anche l'ultimo uomo ritornerà eternamente. Questa è, per Nietzsche, l'obiezione (!) più grave contro l'eterno ritorno. E in generale sono le esperienze di quell'inverno che lo hanno portato a pensare a una vita che non poteva essere vissuta come se si ripetesse in eterno, senza essere sopraffatti dalla nausea e schiacciati dalla disperazione. In questa «situazione di necessità»

nasce, durante un processo di sublimazione delle proprie esperienze anche le più demoralizzanti, tipico in Nietzsche – «chissà se anche questa volta riuscirò a trasformare il fango in oro» (Lettera a F. Overbeck, 25 dicembre 1882) –, l'idea del superuomo. Se leggendo lo *Zarathustra* si terrà presente che il superuomo ha senso per Nietzsche *solo* in funzione dell'eterno ritorno, si avrà il vantaggio di non cadere in equivoci grossolani e si prenderanno sia l'eterno ritorno sia il superuomo per quello che erano nella mente di Nietzsche: l'eterno ritorno non è una specie di salto mortale nell'irrazionale alla ricerca di un altro «mondo dietro il mondo» (FP, 11[163], 1881), o peggio ancora un esangue surrogato di religione; il superuomo, proprio per il suo nesso con l'eterno ritorno, non è un atleta estetizzante traboccante di salute o, peggio che mai, il prototipo di una «razza di padroni». Ambedue sono invece concetti-limite all'orizzonte di una visione antimetafisica e antipessimistica del mondo, dopo la «morte di Dio».

5. Tra la *Nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra* esiste identità di problemi, o meglio di tendenza, ma le soluzioni, gli esiti sono opposti. Come nella *Nascita della tragedia* Nietzsche tende alla giustificazione globale dell'esistenza (ciò significa «dire di sì alla vita») e la raggiunge nella «metafisica dell'arte», così nello *Zarathustra* l'eterno ritorno, voluto dal superuomo, vanifica il problema stesso della giustificazione dell'esistenza, chiudendo l'orizzonte non mediante il «mito tragico», bensì con la «eternizzazione»

del carattere integralmente terrestre e immanente della vita.

Come dopo la *Nascita della tragedia,* così anche dopo lo *Zarathustra* Nietzsche tentò di operare con una conoscenza acquisita ai confini della sfera razionale. Ma questa volta l'impresa era ancora più difficile, giacché il contenuto della nuova conoscenza dell'eterno ritorno non poteva esprimersi ricorrendo alla mistificazione artistica, alla creazione metafisica del «mito tragico». E questo è il vero problema dell'«espressione» nello *Zarathustra.* Mentre all'epoca della *Nascita della tragedia* Nietzsche era pronto anche per il caso che dovesse diventare poeta (cfr. Lettera a E. Rohde, 29 marzo 1871), Zarathustra è un poeta con «cattiva coscienza». «... i poeti mentono troppo? Ma anche Zarathustra è un poeta ... Ma posto che qualcuno abbia detto sul serio che i poeti mentono troppo: egli ha ragione – *noi* mentiamo troppo. Noi sappiamo anche troppo poco e siamo poco capaci di imparare: per questo non possiamo non mentire» (*Così parlò Zarathustra,* II, «Dei poeti»). La ricerca ossessiva dell'antitesi, l'espressione sovraccarica di simboli, la sovrabbondanza delle similitudini e – insieme – la loro monotonia, che deriva da schemi retorici pressoché eguali in ciascuna di esse, il martellare dei superlativi, l'incapacità di Zarathustra di «scaldare il cuore» (K. Löwith, 1956; 1982, p. 191) al suo lettore, l'assenza totale di gioia nonostante la «danza» e il «riso» di Zarathustra, il giuoco sfrenato con le parole – tutto ciò fa di *Così parlò Zarathustra* il grandioso antipode di una creazione poetica. Cercare godimento estetico nello *Zarathustra* è un equivoco grotte-

sco, pari a quello di cercarvi il surrogato di una religione o di una metafisica. Ambedue le cose sono avvenute, ma sia chi si è lasciato ammaliare dalla cosiddetta perfezione stilistica di Nietzsche, sia chi ha desiderato trovarvi l'appagamento dei suoi bisogni religiosi ha ignorato la passione che ha dettato a Nietzsche il suo «poema» strano. Questa passione infrange ogni limite dell'invenzione poetica. Questa passione è la passione dello «spirito» (*Geist* = mente, non *Seele* = anima), di cui Nietzsche dice: «Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo patire essa accresce il suo sapere...» (*Così parlò Zarathustra,* II, «Dei saggi illustri»).
Infine, il Nietzsche della *Nascita della tragedia* non era solo, perché insieme a Wagner credeva di lottare per la riforma della cultura tedesca contro l'«autunno della civiltà». Il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra* compie una specie di fuga in avanti, un tentativo di rovesciare i valori della società esistente e di ricuperare una visione dell'uomo e della vita integralmente terrestre. Questo tentativo si attua in solitudine totale, esso è integralmente individuale. «Così voglio vivere: illuminato dalle virtù di un mondo che non è ancora mai esistito» scrive Nietzsche in quell'inverno 1882-1883 (FP, 5[1] 146). *Così parlò Zarathustra* è anche un'utopia.

IV. L'ULTIMO NIETZSCHE (1885-1889)

1. La vita di Nietzsche dall'inverno 1882-1883 alla primavera del 1888 non presenta alcun avvenimento esterno di rilievo. La marcia verso la solitudine continua. A Basilea, Overbeck cura tutte le questioni finanziarie dell'amico: riscuote la pensione per lui, amministra i suoi piccoli risparmi, gli invia il denaro necessario. A Venezia, Peter Gast lo aiuta nella correzione delle bozze e fa la parte del discepolo. Le visite a Basilea presso gli Overbeck e a Venezia da Gast sono le uniche vere interruzioni della sua vita solitaria. Nietzsche soggiorna regolarmente ogni estate, dal giugno-luglio al settembre-ottobre, a Sils-Maria; trascorre la maggior parte dell'autunno e l'inverno a Nizza. In Germania egli torna, sempre per poche settimane, nel settembre 1883, nel settembre 1885, nel maggio 1886: Naumburg, Lipsia, Monaco sono le città dove soggiorna più a lungo. I rapporti con la sorella peggiorano nell'inverno 1883-1884 a causa del fidanzamento di lei con il noto antisemita e wagneriano Bernhard Förster. Nell'autunno del 1884 ha luogo una conciliazione a Zurigo. Nietzsche rivede ancora la sorella nell'autunno seguente a Naumburg, prima che ella parta per il Paraguay insieme al marito. Le lettere del 1887 e 1888 documentano il dissidio insanabile tra Nietzsche e sua sorella. Alla fine d'agosto del 1884 egli riceve la visita di Heinrich von Stein, scolaro di Dühring e wagneriano:

Nietzsche scrive la poesia *Struggimento di solitario* e la invia a Stein alla fine del novembre 1884. In essa egli esprime la speranza che gli amici tornino dal solitario. Ma Stein rimane fedele a Bayreuth. Nell'ultima redazione (che sarà pubblicata col titolo *Dagli alti monti* in fondo a *Al di là del bene e del male*) Nietzsche rompe la solitudine e l'attesa con l'arrivo di... Zarathustra. Alcune conoscenze femminili – Resa von Schirnhofer e Meta von Salis, seguaci di Malwida von Meysenbug; la scrittrice Helene Druscowicz; la traduttrice inglese di Schopenhauer Helen Zimmern; altre signore che soggiornavano a Nizza e a Sils-Maria – sono mere comparse nella vita di Nietzsche in questi anni. Durante il soggiorno a Nizza del 1883-1884 stringe una certa amicizia con Paul Lanzky, oscuro poeta tedesco e comproprietario di un albergo a Vallombrosa. Un altro incontro durato un paio di settimane con il giovane dottore Joseph Paneth di Vienna è interessante perché – come ha osservato per primo Erich F. Podach (1963, p. 185) – stabilisce una sorta di rapporto tra Nietzsche e la psicoanalisi. Paneth, infatti, altri non è che l'«amico Giuseppe» di Freud, noto dall'*Interpretazione dei sogni*. Paneth ha registrato in un diario di grande interesse (pubblicato integralmente in KGW, VII, IV/2) i suoi incontri con Nietzsche. Egli è anche il testimone dell'influenza ancora sotterranea di Nietzsche in quegli anni. È dunque del tutto probabile che Freud abbia saputo di Nietzsche e delle sue idee assai presto, attraverso Paneth. La conoscenza di Gottfried Keller nell'ottobre 1884 a Zurigo, un breve carteggio con Hyppolite Taine iniziato nel 1886 possono chiudere l'elenco dei fatti della vita di Nietzsche in questo periodo.

Nietzsche non ha alcun rapporto umano che si possa paragonare all'amicizia con Rohde negli anni di Lipsia e Basilea, o alla «fratellanza d'armi» con Overbeck durante le *Inattuali*, o – ancora meno – all'«idillio di Tribschen» con Cosima e Richard Wagner, o al fervido scambio di idee con Paul Rée.

Con Rohde, Nietzsche ebbe un ultimo incontro nella primavera del 1886 a Lipsia, ma tale incontro confermò l'estraniamento in corso da otto anni. Alcuni mesi dopo Nietzsche giunge per lettera (21 maggio 1887) alla rottura aperta, a causa di un motivo futile come la divergenza del suo giudizio su Taine da quello dell'amico.

Sull'ultimo incontro con Nietzsche, Rohde scrisse a Overbeck: «... un'atmosfera indescrivibile di *estraneità*, qualcosa per me di assolutamente *sinistro*, lo circondava. Vi era in lui qualcosa che non gli conoscevo e – ancora – non c'era più molto di ciò che lo aveva contraddistinto in passato. Come se venisse da una contrada dove nessun altro abita» (24 gennaio 1889, in *Franz Overbeck-Erwin Rohde. Briefwechsel*, 1990, p. 135).

Tra il 1883 e il 1885 Nietzsche aveva pubblicato l'una dopo l'altra le quattro parti di *Così parlò Zarathustra*. Nel 1886 e 1887 pubblicò ancora: le nuove Prefazioni alla *Nascita della tragedia*, a *Umano, troppo umano*, I e II volume (le due Appendici del 1878-1879 formano il secondo volume), ad *Aurora* e alla *Gaia scienza* (cui egli aggiunse un quinto libro e le «Canzoni del principe Vogelfrei»); come nuove opere (a sue spese, perché a partire dal quarto *Zarathustra* Nietzsche non eb-

be più un editore disposto ad affrontare il rischio di stampare i suoi scritti): *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* e *Genealogia della morale.* Se sommiamo tutte le pagine pubblicate tra il 1883 e il 1887, abbiamo all'incirca un migliaio di pagine a stampa; mentre il materiale manoscritto non utilizzato si può valutare ad almeno millecinquecento pagine, senza contare le probabili perdite di manoscritti, per esempio dell'epoca di *Genealogia della morale* (estate 1887).

Nietzsche si dedica sempre più alla sola attività che gli permetta di «sopportare la vita»: scrive. Dopo la pubblicazione dello *Zarathustra* i suoi piani oscillano. Egli pensa dapprima di avere scritto la «parte positiva» della sua filosofia e che ora rimanga da esporre la «parte negativa» (*Ecce homo,* «Al di là del bene e del male», 1); tutto il materiale accumulato durante la stesura dello *Zarathustra* dovrebbe essere utilizzato per la critica della morale, della teoria della conoscenza, dell'estetica, ecc. *Al di là del bene e del male* è costituito per la maggior parte di materiale raccolto durante il 1883-1885. Ma se questa opera è il «preludio di una filosofia dell'avvenire» e d'altra parte «dice le stesse cose di Zarathustra solo in modo diverso» (Lettera a J. Burckhardt, 22 settembre 1886), allora anche lo *Zarathustra* è un preludio, e infatti Nietzsche lo definisce anche il «vestibolo» della sua filosofia. Ma questa dove si trova? Nell'estate del 1886, sull'ultima pagina della copertina di *Al di là del bene e del male,* la «filosofia dell'avvenire» sarà addirittura annunciata con tanto di titolo e sottotitolo: *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori.*

2. Dobbiamo ora soffermarci particolareggiatamente sul problema della «volontà di potenza», che domina nell'opera dell'ultimo Nietzsche. Quando si parla di «volontà di potenza», ci si riferisce in primo luogo a un filosofema di Nietzsche, in secondo luogo a un suo progetto letterario. La definizione della volontà di potenza, preparata fin dal 1880 dalle riflessioni sul «senso di potenza» in *Aurora* e nei frammenti postumi contemporanei, si trova svolta nella seconda parte di *Così parlò Zarathustra,* e precisamente nel capitolo «Della vittoria su se stessi»:

«Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza ... E la vita stessa mi ha confidato questo segreto: "Vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa* ... E anche tu, uomo della conoscenza, non sei che un sentiero e l'orma della mia volontà: in verità, la mia volontà di potenza cammina anche sulle gambe della tua volontà di verità! Certo non ha colto nella verità, colui che per raggiungerla lanciò la parola della 'volontà di esistere': questa volontà – non esiste! Infatti: ciò che non è, non può volere; ma ciò che è nell'esistenza, come potrebbe ancora volere l'esistenza! Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì ... volontà di potenza! Molte cose per il vivente hanno valore più della vita stessa; ma anche dal suo porre valori parla – la volontà di potenza!"».

Questa descrizione della «volontà di potenza» è

del 1883, essa rimane per Nietzsche valida fino all'ultimo. Cerchiamo dunque di rilevarne le caratteristiche essenziali: la volontà di potenza, o volontà di dominio, o volontà di possesso, è la vita stessa; dovunque è vita è anche volontà di potenza. Questa volontà di potenza non è un principio metafisico come la volontà di esistere o volontà di vivere di Schopenhauer: essa non si «manifesta», bensì è semplicemente un altro modo di dire vita, di definire la vita, che dunque è – per Nietzsche – rapporto di forte e debole, ma soprattutto volontà di superamento di se stesso, nell'essere vivente, che mette se stesso a repentaglio «per amore della potenza». E anche la «volontà di verità» (che Nietzsche ha chiamato in precedenza, a partire da *Aurora*, «passione della conoscenza») è volontà di potenza, in quanto «volontà di rendere pensabile tutto l'essere», che deve piegarsi all'uomo della conoscenza, assoggettarsi allo spirito, per diventare il suo specchio, la sua immagine riflessa. Così hanno fatto i creatori dei valori, di «ciò che dal popolo viene creduto bene e male» (*Così parlò Zarathustra*, II, «Della vittoria su se stessi»): sono stati loro, con la loro volontà di potenza, a consegnarli come patrimonio di credenze morali a quello che Nietzsche chiama il «popolo».

Dopo aver ricordato, in questo modo certamente sommario, che cosa Nietzsche intendesse con l'espressione «volontà di potenza», vogliamo rivolgere la nostra attenzione al suo progetto letterario consistente nell'intenzione di scrivere un'opera sotto il titolo *La volontà di potenza*. Questo titolo si trova per la prima volta nei manoscritti di Nietzsche della tarda estate del 1885. Esso è preparato da una serie di appunti databili a partire dalla primavera di quello stesso anno. Va però sottolineato, a questo punto, perché non si crei una falsa prospettiva, che il motivo della «volontà di potenza» si trova variato insieme ad altri nei frammenti postumi e che anche il titolo – quando apparirà per la prima volta – non è il solo su cui Nietzsche orienti le sue meditazioni. Il senso storico, la conoscenza come falsificazione che rende possibile la vita, la critica della moderna *tartufferie* morale, la definizione del filosofo come legislatore e sperimentatore di nuove possibilità, la cosiddetta grande politica, la caratterizzazione del buon europeo: tutti questi e altri motivi ancora si trovano svolti nei quaderni e nei taccuini di questo periodo. Le carte postume di Nietzsche si presentano anche in questo caso come quel diario intellettuale che esse, nella loro forma autentica, sono, un diario nel quale sono registrati tutti i tentativi di elaborazione teorica, le letture (quasi sempre sotto forma di estratti), anche gli abbozzi di certe lettere e poi i titoli di opere da scrivere e i piani relativi. Importante è non perdere di vista il carattere di tentativo di questi appunti e la loro complessità, ma soprattutto la loro complessività. Così dobbiamo dire, a proposito dei numerosi titoli e piani, che 1) vi possono essere titoli che derivano da appunti precedenti, ma 2) anche titoli che sorgono di per sé e rivelano un'intenzione non ancora maturata, così come vi sono piani che 1) sono legati ad annotazioni, oppure 2) a un titolo, oppure 3) non rivelano alcuna connessione né con le circostanti annotazioni né con un titolo. Ciò che è certamente unitario è la tesa atmosfera del tenta-

tivo che vuol essere considerato così come si trova nel manoscritto e si rivela refrattario a qualsiasi velleità di sistemazione o «volontà di sistema». Se dunque noi isoliamo provvisoriamente un pensiero, sia pure centrale, come la «volontà di potenza», e un progetto letterario dal titolo *La volontà di potenza,* lo facciamo per comodità di esposizione e – in ultima analisi – per dimostrare che una simile operazione finisce necessariamente col mettere l'opera di Nietzsche sotto una luce falsa, se non la si relativizzi collocandola sempre di nuovo nel contesto organico – quello del suo «pensiero in divenire» – di tutte le meditazioni filosofiche e di tutti i progetti letterari di Nietzsche.

Torniamo dunque a quei frammenti che, nella primavera del 1885, sembrano preparare già il progetto della *Volontà di potenza* come opera. In un taccuino adoperato tra l'aprile e il giugno del 1885, Nietzsche avanza a un certo punto l'ipotesi che sia la volontà di potenza a governare anche il mondo inorganico, o – per meglio dire – che non esista un mondo inorganico retto dalle leggi della meccanica, perché tali leggi, che possono facilitare la descrizione in superficie del mondo esterno, non riescono a eliminare l'«azione a distanza», che pure è il fatto fondamentale («*qualcosa attrae qualcos'altro, che si sente attratto*»). Questa volontà di potenza – osserva ancora Nietzsche – per potersi esplicare deve necessariamente percepire le cose che essa attrae, essa *sente,* se le si avvicina qualcosa di assimilabile (FP, 34 [247], 1885). Qui non ci interessa la fondatezza teoretica di questo frammento, bensì il fatto che Nietzsche estenda la volontà di potenza al mondo

inorganico (nello *Zarathustra* egli aveva parlato solo di «esseri viventi»). Poco dopo, in un quaderno del maggio-luglio 1885, troviamo un frammento che porta il titolo *Appunti per il piano. Introduzione.* Si tratta di un piano che non si riferisce ad alcun titolo di opera e che svolge dapprima il pensiero della volontà di potenza nel mondo vivente. Le funzioni organiche vanno ritradotte nella volontà di potenza: da essa discendono, separandosi, il «pensare, sentire, volere in ogni essere vivente». La volontà di potenza si specializza anche come volontà di nutrimento, di possesso, di strumenti, di servitori. Un sistema di obbedienza e di comando regna nel corpo umano (che per Nietzsche è in questo momento l'unico filo conduttore attendibile per un'indagine della realtà). «La volontà più forte guida quella più debole. Non esiste altra causalità se non quella tra volontà e volontà» dice Nietzsche, ritornando alla critica del causalismo meccanicistico. Infine anche le funzioni intellettuali sono volontà di potenza, in quanto volontà di imprimere una forma (*Wille zur Gestaltung*) e di rendere le cose simili (*Wille zur Anähnlichung*) (FP, 35[15], 1885). Abbiamo dunque, in questo caso, un'Introduzione a un'opera non meglio specificata, e il tema di questa Introduzione è la «volontà di potenza». Nello stesso quaderno, in un singolare frammento finora sconosciuto, è trattato il rapporto tra «volontà di potenza» e «persona». Il frammento è intitolato (con riferimento alla teoria dell'eterno ritorno dell'identico) *A proposito dell'anello degli anelli*:

«Un *lato interiore,* una specie di carattere di Proteo-Dioniso, che si dissimula e che gode se stesso

nella trasformazione, appartiene all'energia che si trasforma e che rimane sempre la stessa. La "persona" è da intendere come un'*illusione*: effettivamente l'*ereditarietà* è l'obiezione capitale, in quanto un numero enorme di energie formatrici dai tempi più remoti ne costituiscono la permanente consistenza: in verità queste forze combattono all'interno della persona e ne vengono governate e domate – una volontà di potenza passa attraverso le persone; essa ha bisogno del *rimpicciolimento* della prospettiva, dell'"egoismo", come *condizione di esistenza temporanea*; da ogni gradino la volontà di potenza guarda a un gradino superiore. La riduzione del principio efficiente alla "persona", all'individuo» (35[68]).

Qui, la volontà di potenza sembra essere saggiata da Nietzsche, per così dire, nella sua capacità di porsi, in analogia alla schopenhaueriana «volontà di vivere», come la cosa in sé che, attraverso il *principium individuationis*, si manifesta come pluralità di persone. Ma, nonostante la perentorietà dell'enunciato, Nietzsche non sembra convinto di questa ipotesi. Del resto, il frammento di cui parliamo è stato cancellato con freghi di penna da Nietzsche medesimo, perciò noi inclinia-mo a credere che Nietzsche non fosse pienamente soddisfatto di questa formulazione della sua teoria della volontà di potenza. Consideriamo allora questo frammento come un'importante formulazione provvisoria, tendente a risolvere il problema, esistente nel pensiero di Nietzsche, del rapporto tra la dottrina dell'eterno ritorno delle stesse cose e quella della volontà di potenza. Ciò è confermato dalla formulazione di questo rapporto in un frammento analogo di poco

posteriore: si tratta di un frammento assai famoso, perché esso fu posto dai compilatori della *Volontà di potenza* (l'opera che – come vedremo più avanti – Nietzsche mai scrisse) alla fine della loro edizione (notiamo fino da ora l'arbitrio cronologico: questo frammento è del giugno-luglio 1885, risale cioè a un periodo nel quale Nietzsche non aveva ancora deciso di scrivere un'opera sotto quel titolo). Il frammento dice:

«E volete sapere che cosa è "il mondo" per me? Debbo mostrarvelo nel mio specchio? Questo mondo: una immensità di forza, senza principio, senza fine, una grandezza fissa, ferrea di forza, che non diviene più grande e nemmeno più piccola, che non si consuma, ma solamente si trasforma, come totalità immutabilmente della stessa grandezza, un bilancio senza spese e senza perdite, ma anche senza incremento, senza entrate, circonchiuso dal "nulla" come dal suo confine, niente di evanescente, di dissipato, di esteso all'infinito, incastonato come una forza ben determinata in uno spazio determinato, e non uno spazio da qualche parte "vuoto", bensì come forza per ogni dove, come giuoco di forze e di onde energetiche, uno e "molto" al tempo stesso, che, mentre si accumula da un lato, dall'altro diminuisce, un mare di forze in se stesse tempestose e fluttuanti, in eterna trasformazione, in eterno ricorso, con anni immani di ritorno, con flusso e riflusso delle sue forme, spingendole violentemente dalla semplicità alla più varia molteplicità, dalla quiete e dalla fissità e dalla freddezza massime all'incandescenza, alla sfrenatezza più selvaggia, alla massima contraddizione, per poi tornare dalla sovrabbondanza

alla semplicità, dal giuoco delle contraddizioni indietro fino al piacere dell'unisono, in continua affermazione di se stesso anche in questa identità dei suoi anni orbitali, e benedicente se stesso come ciò che in eterno non può non ritornare, come un divenire che non conosce sazietà, fastidio, stanchezza –: questo mio mondo *dionisiaco* di eterna autocreazione, di eterna autodistruzione, questo mondo misterioso di voluttà duplici, questo mio al di là del bene e del male, senza meta, a meno che nella felicità del circolo non sia una meta, senza volontà, a meno che un anello non abbia la buona volontà di se stesso – volete voi un *nome* per questo mondo? una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? una *luce* anche per voi, che siete i più nascosti, i più forti, i più intrepidi, i più notturni? – *Questo mondo è la volontà di potenza – e niente oltre a ciò!* E voi medesimi siete questa volontà di potenza – e niente oltre a ciò!» (FP, 38[12], 1885).

Questo frammento, che è certamente uno degli esempi più notevoli di prosa nietzscheana, aveva originariamente un altro finale nel quale Nietzsche, invece di enunciare l'identità tra eterno ritorno e volontà di potenza, caratterizzava, quasi tautologicamente, il mondo circoscritto della forza circoscritta in un tempo infinito come mondo dell'eterno ritorno, come «anello degli anelli» da accettare e benedire da parte di chi lo contemplasse. La correzione rappresenta qui un mutamento decisivo, perché apre la strada all'unione dei due filosofemi che dominano da *Zarathustra* in poi il pensiero di Nietzsche. Anzi, la nuova formulazione precisa meglio (senza cedimenti metafisici verso Schopenhauer) ciò che

Nietzsche voleva dire nel frammento poi cancellato che abbiamo citato prima.

Ma cerchiamo ora di vedere come Nietzsche arriva a porsi il compito di scrivere un'opera dal titolo *La volontà di potenza.* Ciò avviene all'incirca nell'agosto del 1885. In un taccuino di questa epoca troviamo il titolo seguente: «*La volontà di potenza* / Tentativo / di una nuova interpretazione / di tutto l'accadere» (FP, 39[1], 1885).

A noi sembra, anche dopo i pochi esempi citati (che potrebbero essere moltiplicati), che questo titolo tiri le somme delle meditazioni precedenti e rappresenti il prossimo programma di lavoro di Nietzsche. Tutto l'accadere (che è compreso nel ciclo dell'eterno ritorno) può essere *interpretato* come volontà di potenza. Ma dall'enunciazione plastica, dionisiaca se così vogliamo, Nietzsche sente ora la necessità di tornare alla formulazione teorica particolare. Ciò avviene subito dopo in una serie di frammenti contigui tra loro, nei quali Nietzsche ora tratteggia il contenuto dei capitoli della sua opera, ora indica alla rinfusa i temi da svolgere. Il nutrimento, la generazione, l'adattamento all'ambiente, l'ereditarietà, la divisione del lavoro sono da ricondurre alla volontà di potenza, e così pure il piacere e il dolore vanno analizzati nel loro rapporto con la volontà di potenza; lo stesso dicasi della conoscenza; il corpo deve fornire il filo conduttore di questa analisi; la volontà di verità, la volontà di giustizia, la volontà di bellezza, la volontà di aiutare gli altri – tutte non sono altro che volontà di potenza (39[12] e 39[13]). A ciò seguono una sorta di Prefazione e un'Introduzione. Nella prima Nietzsche propone un'interpretazione del mondo che

non dipenda dalla morale (per Nietzsche parlare di leggi della natura vuol dire trasportare rappresentazioni morali nella natura); l'ateismo, la negazione di Dio, rappresenta un innalzamento dell'uomo, ma, soggiunge Nietzsche, se Dio – cioè l'interpretazione morale del mondo – è confutato, il demonio – che è l'espressione popolare per una interpretazione immoralistica della realtà – non lo è affatto. Nell'Introduzione Nietzsche si sofferma invece su di un altro motivo, destinato a divenire centrale nelle posteriori impostazioni dell'opera sulla volontà di potenza: egli cioè sottolinea come non il pessimismo (che in fin dei conti è una forma di edonismo) sia il vero grande pericolo, bensì la «mancanza di senso», l'«insensatezza» (*Sinnlosigkeit*) di tutto l'accadere. Venuta a cadere l'interpretazione religiosa è caduta anche quella morale, ma i pensatori moderni o non se ne accorgono o non lo vogliono ammettere e continuano, pur essendo atei, come Schopenhauer, ad attribuire un significato morale al mondo. La morale e Dio, però, si reggevano a vicenda: caduto l'uno, anche l'altra è crollata. Nietzsche si propone di interpretare il mondo in modo «immorale», cosicché la morale passata non risulti essere altro che un caso particolare di una interpretazione globale (che perciò, più ancora che «immorale», sarà extramorale) (39[14] e 39[15]).
La nuova interpretazione di tutto l'accadere si specifica in una regressione dal pensare, sentire e volere alle valutazioni, che a loro volta corrispondono ai nostri istinti, i quali sono riducibili alla volontà di potenza, che è l'ultimo fatto al quale sia possibile risalire (o discendere)

(40[61]). In una Prefazione rimasta frammentaria leggiamo:
«Sotto il non innocuo titolo "La volontà di potenza" deve qui giungere ad espressione una nuova filosofia o, per parlare più chiaro, *il tentativo di una nuova interpretazione di tutto l'accadere*: com'è giusto solo in modo provvisorio e sperimentale, come preparazione e domanda preliminare, come il preludio di qualcosa di serio, per cui occorrono orecchie iniziate ed elette, cosa che del resto dovrebbe essere più che ovvia ogni volta che un filosofo prende a parlare *in pubblico...*» (40[50]).
Subito dopo, in un altro frammento, Nietzsche si preoccupa di precisare che per lui non esistono *Erscheinungen* («apparenze», «fenomeni») contrapposte all'essenza delle cose, egli non vuole che la «volontà di potenza» sia intesa come un noumeno. Per Nietzsche la parvenza è la vera e unica realtà delle cose, la parvenza non si oppone alla «realtà»; al contrario, la parvenza è la realtà che non si lascia trasformare in un immaginario mondo della verità, la parvenza nella sua molteplicità e ricchezza è inaccessibile ai procedimenti e alle distinzioni della logica. Un nome determinato per questa parvenza-realtà – soggiunge Nietzsche – potrebbe essere «volontà di potenza», che sarebbe una definizione di tale realtà dall'interno e non a partire dalla sua natura proteiforme e inafferrabile (40[53]). Su questa linea di interpretazione della realtà, si capisce anche perché Nietzsche giunga, in appunti di poco posteriori a quelli citati fin qui, a parlare della «volontà di potenza» non solo come della «brama fondamentale» verso cui – come egli

aveva detto prima – si discende come al fatto fondamentale, ma anche di una molteplicità di «volontà di potenza» (dunque non una sola volontà di potenza che si spezzetta nell'individuazione), e ciò anche nell'uomo. Leggiamo:
«*L'uomo come una pluralità di "volontà di potenza": ciascuna con una pluralità di mezzi espressivi e di forme.* Le singole "*presunte*" passioni (per esempio quando si dice: l'uomo è crudele) sono solo *unità fittizie*, in quanto ciò che dai vari istinti fondamentali entra nella coscienza come *omogeneo* viene condensato sinteticamente in un "essere" o in una "facoltà", in una passione. Allo stesso modo dunque per cui l'anima non è che un'*espressione* per tutti i fenomeni della coscienza, che noi però interpretiamo come la *causa di tutti questi fenomeni*» (FP, 1[58], 1885-1886).
Ci siamo soffermati a lungo su questa prima fase della storia della *Volontà di potenza* in quanto intenzione letteraria e abbiamo voluto mettere in luce alcuni aspetti essenziali (non tutti) delle meditazioni di Nietzsche perché tali aspetti ritorneranno, sia pure largamente modificati e con accenti spostati, e anche con mutamenti nella terminologia, nei piani posteriori. Va detto anzi che per un certo periodo, cioè dalla tarda estate del 1885 fino all'estate del 1886, il progetto della *Volontà di potenza*, che troviamo di nuovo nella primavera del 1886 col sottotitolo *Tentativo di una nuova interpretazione del mondo* (2[73]), non è privilegiato rispetto ad altri titoli e progetti (tutti sono in una certa misura interscambiabili tra loro). Solo nell'estate del 1886 si ha una svolta decisiva nei progetti di Nietzsche. A Sils-Maria egli scrive (e lo data appunto «Sils-Maria, estate

1886») un nuovo titolo (o meglio il vecchio titolo con un nuovo sottotitolo), che poi manterrà fino al 26 agosto 1888. Il nuovo piano si trova in un grosso quaderno, nel quale Nietzsche ha trascritto molto materiale per la stesura di *Al di là del bene e del male* e per le altre pubblicazioni di quegli anni.

LA VOLONTÀ DI POTENZA
Tentativo
di una trasvalutazione di tutti i valori
In quattro libri.

Primo libro: Il pericolo dei pericoli (descrizione del nichilismo, come la *conseguenza necessaria delle valutazioni fino ad oggi*).

Secondo libro: Critica dei valori (della logica, ecc.).

Terzo libro: Il problema del legislatore (qui la storia della solitudine). *Come* devono essere fatti gli uomini che sovvertono i valori? – Uomini che hanno *tutte* le qualità dell'anima moderna, ma sono tanto forti da trasformarle in salute.

Quarto libro: Il martello è il loro mezzo per il loro compito.

Sils-Maria, estate 1886 (2[100]).

È il problema dei valori che in questo abbozzo è messo in primo piano: i valori debbono essere trasvalutati, questo vuol dire la formula «*Umwertung aller Werte*» che ora è il sottotitolo costante di tutti i piani della *Volontà di potenza*. Già un anno prima, nel giugno-luglio del 1885, Nietzsche aveva parlato della necessità di preparare una

Umkehrung der Werte, un sovvertimento dei valori, come del compito precipuo degli spiriti liberi: a questo scopo bisognava riabilitare una quantità di istinti calunniati e tenuti a freno, contro gli ideali gregari, contro la *tartufferie* moralistica, contro il pessimismo idealistico dell'età moderna (FP, 37[8], 1885). Ora Nietzsche mette sull'ingresso delle sue meditazioni «il pericolo dei pericoli», cioè il nichilismo, nel quale deve necessariamente sboccare l'interpretazione morale-cristiana della vita. Il pericolo incombente è quello della mancanza di significato, della insensatezza di tutta l'esistenza. Conseguenze nichilistiche derivano dalle scienze, dalla politica (nazionalismo e anarchismo sono nominati insieme), dalla storia; e anche l'arte prepara (con Wagner) il nichilismo. Ora il fine di Nietzsche non è più una nuova interpretazione di tutto l'accadere, ma (quasi quasi viene in mente la celebre undicesima tesi di Marx su Feuerbach) il rovesciamento, il sovvertimento, la trasmutazione, la trasvalutazione, insomma la *Umwertung* di tutti i valori. La tematica del nichilismo e del suo superamento diviene così centrale in tutte le annotazioni di Nietzsche a partire dall'estate del 1886. Quanto al progetto letterario della *Volontà di potenza*, notiamo che la quadripartizione si mantiene nella schiacciante maggioranza dei piani che si incontrano via via a segnare, come punti di riferimento, di bilancio e di nuova partenza, il corso delle meditazioni di Nietzsche. Il primo libro è dedicato alla descrizione del nichilismo, il secondo alla critica dei valori (o della morale), il terzo alla volontà di potenza come determinante del sovvertimento dei valori, il quarto libro è già qui – e ancora più lo sarà nei piani seguenti – di contenuto non evidente. Nietzsche parla di «martello» (che è una metafora per indicare la potenza distruttiva e selettiva della dottrina dell'eterno ritorno), di una decisione terribile che deve essere provocata in Europa, che impedisca la «mediocrizzazione» dell'uomo, cui è da preferire il tramonto, la fine (FP, 2[131], 1885-1886).

Nietzsche annunciò la *Volontà di potenza* sulla quarta pagina di copertina di *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, che uscì nell'estate del 1886. D'ora in poi è legittimo parlare dell'intenzione di Nietzsche di pubblicare un'opera in quattro libri sotto il titolo *La volontà di potenza. Trasvalutazione di tutti i valori.*

3. Tra l'estate del 1886 e l'estate del 1887 Nietzsche, pur continuando a scrivere nei suoi quaderni annotazioni riguardanti la tematica della volontà di potenza, si dedicò alla ripubblicazione dei suoi scritti a partire dalla *Nascita della tragedia*, fino alla *Gaia scienza* (le *Considerazioni inattuali* non vennero ripubblicate, mentre *Così parlò Zarathustra* fu pubblicato in edizione rilegata che conteneva le prime tre parti, la quarta doveva continuare a essere tenuta segreta). Un punto culminante nelle meditazioni di Nietzsche è costituito dal frammento sul nichilismo europeo, datato «Lenzer Heide, 10 giugno 1887» (FP, 5[71]). Val la pena di ricordare anche qui le linee essenziali di questo testo fondamentale, noto finora non nella sua versione autentica, bensì solo attraverso le mutilazioni della cosiddetta *Volontà di po-*

tenza. L'ipotesi della morale cristiana, scrive Nietzsche, conferiva all'uomo un valore assoluto nel flusso del divenire; riconoscendo un senso anche al male nel mondo, essa affermava la bontà di Dio e la perfezione del mondo; infine presupponeva nell'uomo una conoscenza adeguata dei valori assoluti. La morale impediva perciò all'uomo di disprezzare se stesso, di prendere partito contro la vita; essa era il mezzo migliore contro il nichilismo pratico e teorico. Ma, tra le forze favorite dalla morale, era anche la *veracità*: questa forza finisce per rivolgersi contro la morale stessa, ne smaschera la teleologia, il modo interessato di vedere le cose: la morale appare alla veracità come mendace, e a questo punto il desiderio di liberarsi dalla menzogna della morale agisce come uno stimolo verso il nichilismo. Infatti ci troviamo impigliati in una contraddizione: da un lato, non apprezziamo la conoscenza cui siamo giunti (cioè la conoscenza della mendacità dell'interpretazione morale del mondo), dall'altro, non ci è permesso neppure di apprezzare le menzogne morali; ne deriva un processo di dissoluzione. Nella situazione attuale dell'Europa, continua Nietzsche, è tuttavia sopportabile che il valore dell'uomo e del male sia ridotto, l'assurdità e la casualità dell'esistenza possono ancora essere ben tollerate. I mezzi disciplinari, tra i quali il più forte era l'interpretazione morale, possono essere mitigati, data la potenza che l'umanità ha già raggiunto: Dio era un'ipotesi troppo estrema. Ma ipotesi estreme possono venire soppiantate solo da altre ipotesi estreme, così in luogo dell'ipotesi di Dio subentra la credenza nella immoralità assoluta della natura, la

diffidenza verso ogni ricerca di significato del male, anzi di un senso dell'esistenza in generale. Finita l'interpretazione che passava per essere l'unica possibile, sembra che l'esistenza non abbia più senso alcuno, che tutto sia invano. Il pensiero della inanità del tutto è un pensiero paralizzante, che giunge al suo culmine se coniugato con la conoscenza dell'eterno ritorno dell'identico: il nulla (cioè l'assurdo, il «senza senso») eterno! Ma questa è la forma europea del buddhismo; infatti l'eterno ritorno è la più scientifica di tutte le ipotesi possibili: se l'esistenza avesse un fine, questo – nel tempo infinito – sarebbe già stato raggiunto. Dunque l'esistenza non ha un fine. La teoria dell'eterno ritorno può essere considerata come l'opposto del panteismo, nella misura in cui il panteismo afferma la perfezione, l'eternità, la divinità dell'essere. Nietzsche si chiede, allora, se la fine della morale comporti anche la fine di ogni posizione affermativa nei riguardi dell'esistenza, se cioè sia possibile «dire di sì» al processo del reale dopo averne allontanato ogni rappresentazione teleologica. Ciò sarebbe possibile se all'interno del processo si raggiungesse in ogni momento qualcosa e sempre la stessa cosa. Spinoza ha potuto assumere una tale posizione affermativa perché nel suo panteismo ogni momento ha una necessità logica, e Spinoza era – nel suo istinto fondamentale – logico. Egli è per Nietzsche un caso particolare: in realtà qualsiasi tratto fondamentale che sia alla base dell'accadere e possa essere sentito da un individuo come il *proprio* tratto fondamentale di carattere indurrebbe l'individuo ad accettare e approvare ogni attimo dell'esistenza

in generale. Decisivo sarebbe qui, appunto, esperire in se stessi con diletto quel tratto fondamentale, sentirlo in modo positivo. La morale, fino a questo momento, salvava gli uomini dalla disperazione e dall'impotenza perché insegnava agli oppressi, a coloro che subivano la violenza, a odiare e a disprezzare il tratto di carattere fondamentale di coloro che, dominando, esercitavano la violenza e l'oppressione, vale a dire la *volontà di potenza.* Negare, disgregare questa morale vorrebbe dire togliere ai sofferenti e agli oppressi il diritto di disprezzare la volontà di potenza, e ciò si ottiene rivelando come la «volontà di morale» non sia essa stessa altro che volontà di potenza: l'odio, il disprezzo per la volontà di potenza è anch'esso volontà di potenza. Così l'oppresso si trova sullo stesso piano dell'oppressore, o meglio: posto che la vita stessa sia volontà di potenza, gli svantaggiati dalla vita non sono più protetti contro il nichilismo; perduta la fede nella morale ostile alla volontà di potenza, essi sono destinati a perire, anzi essi distruggono se stessi mettendosi alla ricerca di veleni, di droghe, di «romanticismo», la loro volontà diventa volontà «verso il nulla». Il nichilismo allora è sintomo del fatto che gli svantaggiati dalla vita non hanno più alcuna consolazione morale, alcun motivo che li induca alla rassegnazione; così essi vogliono la propria fine: forma europea del buddhismo, dopo che l'essere ha perduto il suo «senso». Ciò non vuol dire che la «distretta» sia in generale cresciuta nell'età moderna. La panacea «Dio, morale, rassegnazione» serviva proprio quando la miseria era più spaventosa. Il nichilismo attivo subentra invece in una situazione relativamente

più favorevole. Uno stato di stanchezza intellettuale, determinata dalla lunga lotta delle opinioni filosofiche che approda a uno scetticismo senza speranza, contrassegna la condizione niente affatto inferiore di quei nichilisti. Ma che cosa vuol dire «svantaggiati» dalla vita? Questa parola ha soprattutto un significato *fisiologico,* non più politico. La specie di uomo più malsana in Europa (che si trova in tutte le classi sociali) è il terreno favorevole a questo nichilismo; essa non può non sentire l'eterno ritorno (cioè l'immanenza senza vie d'uscita) come una maledizione, una volta colpiti dalla quale non si arretra più davanti ad alcuna conseguenza dell'azione e ci si abbandona al piacere della distruzione. Una crisi del genere ha, agli occhi di Nietzsche, il pregio di purificare, di concentrare insieme gli elementi affini, di porre a uomini di mentalità opposte compiti comuni, portando alla luce i deboli e gli insicuri e instaurando così una gerarchia delle forze nella quale si riconosca chi comanda e chi obbedisce (naturalmente, aggiunge Nietzsche, al di fuori di ogni ordinamento sociale esistente). Chi risulteranno essere i più forti? si chiede Nietzsche alla fine: i più misurati, coloro che non hanno bisogno di articoli di fede estremi, coloro che non solo ammettono ma addirittura amano un bel po' di casualità, di assurdità nell'esistenza; coloro che, pur pensando all'uomo senza esagerarne, anzi riducendone notevolmente il valore, non per questo diventano deboli e piccoli, insomma coloro che sono sicuri della propria potenza e rappresentano l'energia acquistata dall'umanità con orgoglio consapevole. Quale sarebbe l'effetto del pensiero dell'eterno ritorno

su uomini siffatti? Su tale interrogativo si chiude questo frammento, nel quale Nietzsche ha tentato di collegare tra loro i temi fondamentali della sua riflessione filosofica nel 1887: nichilismo, eterno ritorno, volontà di potenza.
Subito dopo Nietzsche scrisse in poche settimane la *Genealogia della morale.* In questo «scritto polemico» egli storicizza radicalmente ogni tipo di morale. I comandamenti della morale vengono messi in relazione con le classi sociali di cui essi esprimono le valutazioni. Ciò che è riconosciuto come buono era buono in realtà per le classi dominanti, per i liberi, non per gli oppressi. L'origine dei concetti di bene e di male è duplice: dalla parte dei dominatori, dalla parte degli oppressi. Il capolavoro degli oppressi è stato quello di essere riusciti – attraverso i preti cristiani – a imporre la morale del risentimento anche ai dominatori, a infettarli con la «cattiva coscienza». La cosiddetta «morale dei signori» viene da Nietzsche contrapposta alla «morale degli schiavi». Nietzsche sente le virtù cristiane come virtù della canaglia. «I princìpi sociali del cristianesimo predicano la viltà, il disprezzo di se stessi, la mortificazione, il servilismo, l'umiltà, insomma tutte le qualità della canaglia» aveva già scritto quarant'anni prima, nel 1847, il giovane Marx (*Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachter»*; in K. Marx, F. Engels, 1959; 1973, p. 244).
Dopo la pubblicazione della *Genealogia della morale,* Nietzsche si dedicò tra l'autunno del 1887 e il marzo del 1888 con sforzo concentrato all'ordinamento e alla trascrizione dei suoi appunti per la *Volontà di potenza.* Risultato di questo lavoro assai intenso sono 372 frammenti da lui numerati e rubricati, che si trovano in due quaderni in quarto (W II 1 e W II 2) e nelle prime 58 pagine di un grosso quaderno *in folio* (W II 3). La rubrica si trova in un altro quaderno ancora (W II 4); accanto all'indicazione sommaria del contenuto Nietzsche ha scritto anche – per i primi 300 numeri – un numero romano da I a IV, che evidentemente si riferisce al piano, sempre quadripartito, della *Volontà di potenza.* Sul suo lavoro Nietzsche scrisse a più riprese a Peter Gast:
6 gennaio 1888: «Infine non voglio tacere che tutto quanto l'ultimo periodo è stato per me ricco di intuizioni e illuminazioni sintetiche; che il mio coraggio è di nuovo cresciuto, per indurmi a fare l'"incredibile" e a formulare, fino nelle sue ultime conseguenze, la sensibilità filosofica che mi distingue da tutti gli altri».
1° febbraio 1888: «Oh, come è *istruttivo* vivere in uno stato estremo come il mio! Solo ora comprendo la *storia,* non ho mai avuto in passato occhi più profondi che in questi ultimi mesi».
E infine le testimonianze più dirette sul lavoro alla *Volontà di potenza*:
13 febbraio 1888: «La prima stesura del mio "tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori" è pronta: tutto sommato è stata una tortura, e non ho ancora il coraggio necessario. Fra dieci anni cercherò di far meglio».
26 febbraio 1888: «Non creda che abbia fatto di nuovo della "letteratura": quella era una stesura *per me*; tutti gli inverni uno dopo l'altro, d'ora in poi, voglio scrivere *per me* una simile stesura – il pensiero della pubblicità è escluso».
Alcune letture – Baudelaire, *Œuvres posthumes* (uscito da poco a Parigi nel 1887), Tolstoj, *Ma re-*

ligion (Paris, 1885), un'opera del grande semitista e storico d'Israele Julius Wellhausen sulle antichità arabe (*Reste arabischen Heidentums*), nonché, dello stesso Wellhausen, i *Prolegomena zur Geschichte Israels* (il primo 1887, il secondo 1883, Berlin), il primo volume del *Journal* dei Goncourt, anch'esso uscito da poco (Paris, 1887), *Quelques réflexions sur le théâtre allemand* di Benjamin Constant (1809), la *Vie de Jésus* di Renan (1863) e infine, e soprattutto, *I demoni* di Dostoevskij in traduzione francese (*Les Possédés*, traduit du russe par V. Derély, Paris, 1886) – si trovano largamente rispecchiate nel terzo dei quaderni contenenti la «prima stesura» di cui Nietzsche parla. Sono letture decisive; in primo luogo, per la concezione del cristianesimo primitivo cui Nietzsche dedica ora grandissima attenzione. Soprattutto il libro di Tolstoj e quello di Dostoevskij forniscono a Nietzsche, in polemica con Renan, alcune idee chiave: il primo per la psicologia del redentore, il secondo per la storia del concetto di Dio (vicina alle teorie panslaviste di Šatov). Nietzsche si rivela un lettore di prim'ordine; più ancora, queste letture, come del resto quelle degli anni precedenti che la nuova edizione critica viene accuratamente documentando, ci mostrano un Nietzsche saldamente ancorato nei problemi culturali del suo tempo, un Nietzsche storico, che ben poco ha a che fare con il pallido spettro di molte interpretazioni – soprattutto quelle tedesche – che non fanno altro che tessere e ritessere una discutibile trama di filosofemi, senza alcun concreto riferimento alla reale vita intellettuale di Nietzsche.

Nella primavera nizzarda e poi torinese del 1888

Nietzsche continuò a lavorare alacremente. Nel quaderno (W II 5) che cronologicamente viene subito dopo quello da noi citato per ultimo, le elaborazioni originali prevalgono sui brani trascritti da altri autori, benché non manchino trascrizioni o riflessioni occasionate da letture: come l'opera di Victor Brochard *Les sceptiques grecs* (1887: Nietzsche ne trae lo spunto per una esaltazione del filosofo scettico come l'unico filosofo per bene oggi possibile), quella di Charles Féré (*Dégénérescence et criminalité*, Paris, 1888) sulla degenerazione fisiologica e le sue ragioni sociali (su questo aspetto della decadenza europea Nietzsche concentra la sua attenzione) e infine la traduzione di Louis Jacolliot del codice indiano di Manu (*Les législateurs religieux. Manou-Moïse-Mahomet*, Paris, 1876), che diventa per Nietzsche il classico della *pia fraus* religiosa. Mentre fino a questo momento prevalevano le riflessioni di carattere storico-psicologico sul nesso pessimismo-nichilismo-cristianesimo, si nota ora una prevalenza del concetto di *décadence* (nel quale confluiscono tutte le manifestazioni del pessimismo, del nichilismo e del cristianesimo) e insieme un approfondimento dell'aspetto gnoseologico-metafisico del problema. Quest'ultima cosa avviene, significativamente, con un ritorno di Nietzsche all'antitesi «arte» e «verità» nella *Nascita della tragedia.* Negli appunti sulla *Nascita della tragedia* è sviluppata quella problematica del mondo «vero» e «apparente» cui abbiamo già accennato a proposito dei frammenti dell'estate 1885. La conclusione di tali riflessioni si troverà poi nel famoso capitolo del *Crepuscolo degli idoli* intitolato «Come il "mondo vero" finì per diven-

tare favola». La credenza in un mondo «vero», contrapposto a quello «apparente», condiziona per Nietzsche quel complesso di fenomeni per definire i quali egli si serve successivamente dei termini di pessimismo, nichilismo, decadenza. E infatti il primo capitolo del piano, in base al quale Nietzsche ha rubricato la maggior parte degli appunti del quaderno di cui stiamo parlando, ha per titolo «Il mondo vero e quello apparente» (FP, 14[169], 1888). In questo piano vengono messi in evidenza sia il rapporto tra la credenza in un mondo vero (sia essa filosofica, religiosa o morale) e la decadenza (cioè, ricordiamolo ancora una volta: pessimismo, nichilismo, cristianesimo), sia i movimenti contrari o «contromovimenti» (Nietzsche parla di *Gegenbewegungen*) che si rivolgono contro la decadenza. Così la serie di frammenti sulla *Nascita della tragedia* è rubricata da Nietzsche: «Contromovimento: l'arte!» (14[14] sgg.). Questo tentativo di Nietzsche di ordinare il proprio materiale presenta interesse, se conosciuto nell'ordine cronologico insieme agli altri (così come avviene nella nuova edizione critica), anche dal punto di vista dell'architettonica letteraria dell'opera che Nietzsche intendeva scrivere. Questa volta il piano corrispondente (FP, 15[20], primavera 1888) non è diviso in quattro libri, ma semplicemente in capitoli (da 8 a 12, secondo le versioni differenti che se ne conoscono):

1. Mondo vero e mondo apparente
2. { I filosofi come tipi della decadenza
3. { La religione come espressione di decadenza
4. { La morale come espressione di decadenza

5. I *contromovimenti*: perché sono rimasti soccombenti
6. A che cosa appartiene il mondo moderno, all'esaurimento o all'ascesa? – la sua molteplicità e inquietudine è determinata dalla più alta forma del divenire consapevoli
7. La volontà di potenza: il *divenire consapevole* da parte della volontà di vivere...
8. La *terapeutica* dell'avvenire

In questa versione il piano è previsto per complessive 600 pagine, come risulta da una divisione (600 : 8) che Nietzsche ha scritto accanto ad esso. Il tema del nichilismo è – almeno nei titoli - soppiantato da quello della decadenza. Dopo ulteriori tentativi di ordinamento delle sue annotazioni, che si possono seguire nell'ultimo volume dei frammenti postumi (1888-1889) dell'edizione critica, Nietzsche – che intanto ha scritto *Il caso Wagner,* dedicato a un esempio tipico di decadenza moderna – passa alla trascrizione in bella copia delle annotazioni raccolte nei quaderni adoperati dall'autunno del 1887 alla primavera del 1888. La trascrizione, iniziata a Torino verso la fine della primavera, fu poi continuata da Nietzsche nell'estate del 1888 a Sils-Maria. Verso la metà d'agosto egli cominciò a trascrivere e rielaborare di nuovo le sue annotazioni, raggruppandole secondo dei temi. L'ultima domenica di agosto – cioè il 26 agosto 1888 – è la data che Nietzsche stesso ha iscritto sull'ultimo piano per un'opera dal titolo *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori.* Di lì a poco Nietzsche avrebbe cambiato le proprie intenzio-

ni letterarie, e perciò vale la pena di riprodurre qui quell'ultimo piano (FP, 18[17], 1888).

Abbozzo del
piano per:

La volontà di potenza
Tentativo
di una trasvalutazione di tutti i valori
– *Sils-Maria*
ultima domenica del
mese di agosto 1888

NOI IPERBOREI. *Impostazione del problema*

LIBRO PRIMO: «*che cos'è la verità?*»

Capitolo primo. Psicologia dell'errore
Capitolo secondo. Valore di verità ed errore
Capitolo terzo. La volontà di verità (giustificata solo nel valore positivo della vita)

LIBRO SECONDO: *Origine dei valori*

Capitolo primo. I metafisici
Capitolo secondo. Gli *homines religiosi*
Capitolo terzo. I buoni e quelli che migliorano

LIBRO TERZO: *Lotta dei valori*

Capitolo primo. Pensieri sul cristianesimo
Capitolo secondo. Fisiologia dell'arte
Capitolo terzo. Storia del nichilismo europeo

PASSATEMPO DI UNO PSICOLOGO

LIBRO QUARTO: *Il grande meriggio*

Capitolo primo. Il principio della vita: «gerarchia»
Capitolo secondo. Le due vie
Capitolo terzo. L'eterno ritorno

In questo piano prevale il punto di vista del «valore» (valore di verità ed errore, valore della volontà di verità, origine dei valori, lotta dei valori), e ritorna la «storia del nichilismo europeo». Ma anche questo piano, dopo essere stato utilizzato per rubricare frammenti che risalivano fino al 1883, fu scartato da Nietzsche pochissimo tempo dopo. Tra gli ultimi giorni di agosto e i primi di settembre si ebbe la svolta decisiva nei piani di Nietzsche. Basandosi sul materiale che aveva *effettivamente* elaborato, egli stese un nuovo piano sotto il titolo di *Trasvalutazione di tutti i valori* (il titolo principale, *Volontà di potenza*, sparisce già da questo progetto). Il nuovo piano (FP, 19[4], 1888) constava di 12 capitoli.

1. *Noi Iperborei*
2. *Il problema Socrate*
3. *La «ragione» della filosofia*
4. *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*
5. *Morale come contronatura*
6. *I quattro grandi errori*
7. *Per noi – contro di noi*
8. *Concetto di una religione della «décadence»*
9. *Buddhismo e cristianesimo*
10. *Dalla mia estetica*
11. *In mezzo ad artisti e scrittori*
12. *Sentenze e frecce*

Un manoscritto in 12 capitoli esisteva realmente in quel momento, ed esso può ancora oggi essere ricostruito se si esaminano attentamente i manoscritti definitivi delle opere che Nietzsche, di lì a poco, avrebbe deciso di pubblicare, abbandonando il piano della *Volontà di potenza*. Si tratta dei manoscritti del *Crepuscolo degli idoli* e dell'*An-*

ticristo. I numeri 2, 3, 4, 5, 6, 12 del piano saranno, infatti, altrettanti capitoli del *Crepuscolo degli idoli*, già col loro titolo definitivo, il 10 e l'11 saranno riuniti nelle «Scorribande di un inattuale» della stessa opera. I numeri 1, 7, 8, 9 – a loro volta – sono i titoli originari che ancor oggi si trovano cancellati alla testa dei primi quattro gruppi di paragrafi nel manoscritto dell'*Anticristo*: «Noi Iperborei», parr. 1-7; «Per noi – contro di noi», parr. 8-14; «Concetto di una religione della *décadence*», parr. 15-19; «Buddhismo e cristianesimo», parr. 20-30. Le parti citate del *Crepuscolo degli idoli* e i primi 23 paragrafi dell'*Anticristo* appartenevano dunque, originariamente, a uno stesso manoscritto, che Nietzsche per un momento considerò come la *Trasvalutazione di tutti i valori.* A questo punto Nietzsche decise di ridimensionare ulteriormente il suo programma rispetto al piano del 26 agosto 1888 (che per molti aspetti è vicino al piano in 12 capitoli), tolse i capitoli 1, 7, 8, 9 dal manoscritto per destinarli a un'opera sul cristianesimo (già con una Introduzione: «Noi Iperborei», che era del resto anche l'Introduzione del piano del 26 agosto 1888), e da quello che rimase compose un «compendio» della sua filosofia (prima intitolato *Ozio di uno psicologo*, poi *Crepuscolo degli idoli*). Il nuovo programma di lavoro era nato: la futura opera principale di Nietzsche doveva intitolarsi *Trasvalutazione di tutti i valori* ed essere pubblicata in quattro libri, il primo dei quali aveva per titolo *L'anticristo* (23 capitoli di quest'opera erano già scritti ai primi di settembre, come abbiamo visto). D'ora in poi troviamo nei manoscritti di Nietzsche vari piani sotto il titolo collettivo di *Trasvalutazione di tutti i valori*, e non più sotto quello di *Volontà di potenza.* Per esempio (FP, 19[8], 1888):

TRASVALUTAZIONE DI TUTTI I VALORI

Libro primo
L'anticristo. Tentativo di una critica del cristianesimo

Libro secondo
Lo spirito libero. Critica della filosofia come movimento nichilistico

Libro terzo
L'immoralista. Critica della forma d'ignoranza più funesta: la morale

Libro quarto
Dioniso. Filosofia dell'eterno ritorno

Il contenuto della nuova opera non si allontana sostanzialmente dalla tematica che abbiamo visto sviluppata nei piani della *Volontà di potenza*; ciò dimostra che per Nietzsche il piano letterario della *Trasvalutazione* in quattro libri era destinato a soppiantare i piani della *Volontà di potenza*, e infatti il materiale dell'*Anticristo* era ricavato da annotazioni che egli aveva scritto nei mesi precedenti, quando pensava alla *Volontà di potenza.* Ciò che tra quegli appunti non si lasciava utilizzare nel nuovo progetto fu invece raccolto nel *Crepuscolo degli idoli*, che Nietzsche definiva: «... un sommario buttato giù con grande temerità e precisione di tutte le mie *eterodossie* filosofiche più essenziali» (Lettera a P. Gast, 12 settembre 1888).
Il 21 settembre 1888, Nietzsche era di nuovo a

Torino. In nove giorni egli riuscì a terminare il primo libro della *Trasvalutazione*, cioè *L'anticristo.* La data del 30 settembre 1888 assunse per Nietzsche un significato simbolico: egli l'appose in fondo alla Prefazione del *Crepuscolo degli idoli*, e alla fine dell'*Anticristo* si legge: «Computiamo il *tempo* da quel *dies nefastus* con cui ebbe inizio questa fatalità – dal *primo* giorno del cristianesimo! – *E perché non invece dal suo ultimo giorno? – Da oggi?* Trasvalutazione di tutti i valori!».
Uno stato di esaltazione si impadronisce di Nietzsche. D'ora in poi egli non conosce più misura, tanto che aggiunge all'*Anticristo* anche una «Legge contro il cristianesimo» così introdotta: «*Data nel giorno della salvezza, nel primo giorno dell'anno uno (– il 30 settembre 1888 della falsa cronologia)*». Se si leggono le dichiarazioni di Nietzsche sulla sua opera, non si afferra il significato storico-critico dell'*Anticristo*, che pure – come vide bene più tardi Franz Overbeck – conteneva alcuni pezzi di bravura, come la psicologia del redentore e quella dell'apostolo Paolo, la ricostruzione storica delle origini del movimento cristiano, l'analisi della *fraus* religiosa. *Ecce homo* nasce in questo stato di euforia (distaccandosi da un capitolo che Nietzsche aveva aggiunto al *Crepuscolo degli idoli*), a partire dalla metà di ottobre 1888. Nei quaderni di Nietzsche si trovano ancora alcune annotazioni per un altro libro della *Trasvalutazione*: «L'immoralista». Ma questo lavoro è interrotto appunto da *Ecce homo*, finché Nietzsche, in una lettera a Brandes del 20 novembre, non dichiara di avere già scritto *tutta* la *Trasvalutazione*, identificando con essa *L'anticristo.* Anche a Paul Deussen Nietzsche scrive: «La mia vita giunge ora al suo culmine: ancora un paio d'anni, e la terra trema, colpita da una folgore immane. – Io ti giuro che ho la forza di cambiare *il modo di contare gli anni.* – Nulla di quanto oggi sussiste rimane in piedi, io sono più dinamite che uomo. – La mia "Trasvalutazione di tutti i valori", sotto il titolo principale *L'anticristo*, è pronta» (26 novembre 1888). E infatti nell'ultimo frontespizio leggiamo: *L'anticristo. Trasvalutazione di tutti i valori.* Il titolo complessivo di un'opera in quattro libri è ora diventato il sottotitolo dell'*Anticristo.* Infine Nietzsche cancellerà anche il sottotitolo *Trasvalutazione di tutti i valori* e lo sostituirà con un altro: *Maledizione del cristianesimo.* L'ottica esaltata da cui Nietzsche vede i suoi ultimi scritti è quella di avvenimenti non letterari, bensì tali da «sconquassare l'intero ordinamento esistente» (Lettera a C.G. Naumann, 26 novembre 1888). Così terminano, alla vigilia della fine stessa di Nietzsche, le vicende del progetto letterario della *Volontà di potenza.*

4. Dopo quanto abbiamo detto, risulta evidente che l'unico modo per venire a conoscere tutte le possibilità o «impossibilità» racchiuse nella massa di appunti che Nietzsche ci ha lasciato negli ultimi anni della sua vita cosciente non è quello di ordinare tale materiale secondo uno qualsiasi dei suoi piani (e nemmeno secondo l'ultimo di essi), bensì di pubblicare tutto, così come si trova nei manoscritti, scartando eventualmente solo quei frammenti che Nietzsche ha trasportato nelle opere pubblicate e seguendo un ordine rigorosamente cronologico. Da August Horneffer

(1906) a Richard Roos (1956) e Karl Schlechta (1956), che l'hanno avanzata, questa è l'obiezione che avrebbe dovuto togliere ogni valore alla raccolta di frammenti che la Förster-Nietzsche e Peter Gast pubblicarono sotto il titolo di *Volontà di potenza* e fecero passare per l'opera principale di Nietzsche, realizzata secondo le intenzioni dell'autore.

Ci siamo soffermati su tutti questi particolari filologici per cercare di dare un'idea approssimativa della difficoltà inerente a qualsiasi tentativo di ricavare dalla massa degli appunti postumi di Nietzsche la sua «filosofia dell'avvenire». Essi rivelano una grande incertezza e – in ultima analisi – che Nietzsche *non* è giunto alla «trasvalutazione di tutti i valori». Il loro significato sta tutto nella possibilità che essi offrono di ricostruire il tentativo nella sua interezza, ma lo studio, a ciò necessario, del materiale inedito, insieme alla ricostruzione effettiva dei dati da cui Nietzsche partiva, delle sue conoscenze e delle sue letture, è appena cominciato. Se si ricercano le ragioni del fallimento del tentativo filosofico globale di Nietzsche, sembra a noi di trovarne una principale e decisiva. Per Nietzsche la filosofia come attività teoretica non aveva più ragione di esistere: al suo posto, lui stesso lo dice, era subentrata la storia. Il successore del filosofo avrebbe dovuto essere un legislatore, e l'ambizione di Nietzsche, lo scopo della sua «trasvalutazione di tutti i valori», è quello di dare all'umanità una legge nuova. La filosofia come storia è la *pars destruens* del pensiero dell'ultimo Nietzsche (analisi del nichilismo europeo, distruzione della formula metafisica «mondo vero», anticristianesimo). Nel

passare alla costruzione, Nietzsche si trova impigliato nella contraddizione insolubile tra il suo scetticismo estremo, la sua lotta contro ogni convinzione, e la necessità di «legiferare». Alla sua legislazione Nietzsche aveva riservato, in quasi ogni piano della *Volontà di potenza* e poi anche della *Trasvalutazione*, il quarto libro. Esso viene, nell'ultimo piano da noi citato, dopo la critica al cristianesimo («L'anticristo»), alla filosofia («Lo spirito libero»), alla morale («L'immoralista»), e ha per titolo: «Dioniso. Filosofia dell'eterno ritorno». La teoria dell'eterno ritorno dell'identico ha infatti, in quanto negazione radicale di ogni trascendenza consolatrice, il ruolo di una teoria selettiva: chi la sopporta potrà essere l'uomo nuovo, l'individuo desiderato da Nietzsche. Tuttavia non esiste sia pure un solo frammento che possa ulteriormente illuminarci su questa utopia singolare. Nietzsche detestava bensì il suo presente, dal nazionalismo germanico all'antisemitismo, al socialismo, all'anarchismo, ma non lasciò una riga che potesse fornire una qualche alternativa di contro ai fenomeni politici, sociali, morali e culturali da lui criticati. Nietzsche non è creatore, bensì distruttore di miti. *Naufragium feci, bene navigavi*: questo motto che Nietzsche appone a una sua Prefazione della primavera-estate 1888 (FP, 16 [44]) è, in fondo, emblematico per indicare l'esito della sua filosofia. Il «naufragio» ne è parte integrante. Ma ciò sottolinea ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, quanto arbitraria sia stata l'operazione di creare, ricucendo alla meglio frammenti sparsi qua e là nei quaderni, una filosofia sistematica della *Volontà di potenza*, quale fu offerta sotto questo titolo al pubblico europeo nei primi

anni del Novecento. Le carte postume, che avrebbero potuto avere una funzione relativizzante e non dogmatica delle posizioni assunte da Nietzsche, furono adoperate con l'intenzione esattamente opposta, quella cioè di offrire un sistema ai vari interpreti desiderosi di allungare la lista dei sistemi filosofici con quello di Nietzsche. La tensione del pensiero in divenire non interessava i semplificatori, da Peter Gast ad Alfred Bäumler.

Due giudizi assai diversi tra loro, che Erwin Rohde e Franz Overbeck, gli amici che più contarono nella vita di Nietzsche, hanno dato di lui, ci sembrano illustrare bene l'uso opposto che in generale si può fare del suo pensiero. Erwin Rohde, dopo aver letto *Al di là del bene e del male*, scriveva a Overbeck: «La maggior parte delle cose le ho lette con grande disappunto. Per lo più non sono che discorsi postconviviali di uno che ha mangiato troppo, qua e là caricati dall'eccitazione del vino, ma pieni di un ripugnante disgusto per tutto e per tutti. L'elemento propriamente filosofico vi è assai misero e quasi puerile, come quello politico è sciocco e dimostra ignoranza del mondo, ogni volta che viene affrontato. Eppure vi sono alcune intuizioni assai brillanti, e anche dei passi ditirambici travolgenti. Ma tutto resta trovata arbitraria; di convinzione non si può più assolutamente parlare; *a capriccio* si assume *un* certo punto di vista e tutto viene trasformato in base ad esso, come se al mondo esistesse solo quel punto di vista! ... E naturalmente, la prossima volta, con altrettanta unilateralità viene assunto ed esaltato il punto di vista opposto. *Io* non sono più in grado di prendere *sul serio* queste eterne metamorfosi. Sono visioni di solitario

e pensieri-bolle-di-sapone che certamente procurano diletto e distrazione al solitario che li plasma; ma perché mai comunicare tutto ciò al *mondo* come una specie di vangelo? E anche questo eterno *preannunciare* cose immani, audacie orripilanti del pensiero, che poi *non vengono affatto*, a scorno e noia del lettore!, tutto ciò suscita in me un indicibile ribrezzo ... Che roba del genere non possa fare alcun *effetto*, io lo trovo perfettamente giustificato; davvero non se ne cava nulla; tutto si perde come sabbia tra le dita: e insomma, di quale pensiero *reale* divenuti più saggi si lascia una tale lettura? Uno scintillare e un baluginare davanti agli occhi, non una bella luce costante e trasfigurante si diparte da quel libro! Può andare ciò che vi è detto del carattere *gregario* dell'umanità attuale, ma come immaginarsi ciò che Nietzsche fantastica a proposito della morale cannibalesca che dovrebbe essere imposta dittatorialmente secondo la sua filosofia? *Quale* segno dei tempi preannuncia questi vaniloquenti ammazzasette del futuro? (La cui immagine egli ci ha dipinto a sazietà, tanto da averne abbastanza anche lui). Insomma, questo libro, per parlar chiaro, mi ha infastidito in modo tutto particolare, e più di tutto la *gigantesca* vanità dell'autore, che non si rivela tanto nel fatto che egli prende *se stesso* a modello del sospirato Messia, con tutte le sue personali caratteristiche, quanto nel fatto che egli *non è più in grado* di comprendere come umana e in qualche modo apprezzabile *qualsiasi* altra tendenza, anzi qualsiasi altra occupazione che non sia quella che in un dato momento piace *a lui*. Tutto ciò non può non suscitare indignazione, tanto più data la *sterilità*, che finisce

per venir fuori, di questa mente, che è sostanzialmente quella di uno abituato a sentire dopo e insieme ad altri. Una cosa del genere potrebbe trovare spiegazione in uno spirito *positivo* nonostante tutta la sua unilateralità: ma Nietzsche è e resta in fin dei conti un *critico*, e dovrebbe sentire che l'unilateralità della *produttività* gli si attaglia come la pelle di leone all'asino. – Questo libro mi addolora più per noi che per lui: non ha trovato la strada che poteva condurlo all'appagamento, ed ecco che cade in preda a contorsioni convulse, e pretende che si accetti tutto ciò come un'*evoluzione*. Anche noi non siamo contenti di noi stessi, ma non pretendiamo neppure una venerazione particolare per la nostra manchevolezza. Gli ci vorrebbe di *lavorare* una buona volta come un onesto artigiano, e allora capirebbe qual valore abbia questo sfiorare cose di tutti i generi e l'indigestione passiva di impressioni e di trovate: nessun valore! ... Sa che cosa temo per gli anni di Nietzsche che verranno? Finirà per strisciare davanti alla *croce*, per la nausea di tutto e per la sua venerazione per tutto quanto è "*distinto*", che ha sempre avuto in corpo, ma che ora ha trovato una esaltazione veramente sgradevole» (1° settembre 1886, in *Franz Overbeck-Erwin Rohde. Briefwechsel*, 1990, pp. 108 sgg.). Overbeck rispose: «Anche se posso concederLe almeno la metà di tutto quanto Lei rimprovera al libro e all'autore, ritengo che le Sue parole siano dettate dalla collera. Certo solo molto imperfettamente riesco a partecipare alla Sua collera, e anzi dove essa è particolarmente violenta non mi riesce affatto. Per esempio nelle cose politiche, sebbene Nietzsche nel suo ultimo libro "politicheggi" troppo

per i miei gusti. Non perché ciò gli attiri troppo il rimprovero dell'"ignoranza del mondo", giacché questo rimprovero non mi sembra gran che decisivo, bensì perché la politica davvero "non lo riguarda affatto" e non si lascia liquidare così *coram publico*, e inoltre contrasta troppo con lo stato d'animo che ci si augura da un simile libro ... Inoltre, almeno per quanto mi riguarda, il libro non fornisce alcun chiarimento *ulteriore* sulle idee e le intenzioni dell'autore; dopo lo *Zarathustra* mi è parso una vera e propria ricaduta, cosa che in libri di solitari come questo è particolarmente preoccupante. Anche per il mio sentimento vi sono nel libro cose eccessivamente offensive ... Come Lei vede, non essendo io l'apologeta di cosa alcuna, tanto meno e in particolare lo vorrei essere di questo libro, eppure non ve ne è alcuno nella letteratura odierna che io legga con pari diletto dello spirito ... Nonostante, come mi sembra da quest'ultimo libro, il crescente dilettantismo, i libri di Nietzsche guidano lo studioso, o quanto meno lo studioso che è in me, più intimamente addentro le cose che non i monumenti di un procedimento più metodico, quali di solito vengono eretti al giorno d'oggi. Per quanto poi riguarda personalmente l'autore, Lei parla di gigantesca vanità. A mia volta io non mi sento in grado di contraddirLa, eppure questa vanità è una cosa tutta particolare. Anche in questo libro mi sembra che con essa, persino per il lettore cui altrimenti l'autore è un estraneo, si incroci un sentimento tutto diverso. In generale io non conosco alcun'altra persona che, come Nietzsche, si renda la vita tanto difficile per andare d'accordo con se stesso. Che ciò venga fuo-

ri in modo così abnorme non è certamente solo colpa della persona, in un'epoca dove tutti sono soliti comportarsi in modo gregario. E così è per la maggior parte delle Sue obiezioni: in sé e per sé e in un primo momento sono d'accordo, ma complessivamente e in un'ultima analisi sono di opinione del tutto diversa» (23 settembre 1888, *ibid.*, pp. 111 sgg.). La reazione di Rohde alla lettura di un libro come *Al di là del bene e del male* può sembrare ingiusta e stizzosa; in realtà essa si spiega non appena si prenda Nietzsche – come ha fatto Rohde in questo caso – alla lettera e in parola, si creda cioè ai suoi atteggiamenti, ci si lasci impressionare dal suo profetismo, dalle sue continue promesse di cose mai viste. Naturalmente è possibile, in questo caso, anche la reazione eguale ma di segno contrario, positivo, intendiamo dire la reazione dei devoti di Nietzsche: Nietzsche è stato veramente, almeno a cavallo del secolo, una specie di Messia per molti intellettuali europei deboli di mente. Il sereno giudizio di uno spirito indipendente come Franz Overbeck è invece quello giusto. E proprio Overbeck ci ha lasciato anche la testimonianza personale più significativa tra quelle di tutti coloro che conobbero Nietzsche da vicino. Egli ha scritto: «Nietzsche è la persona nella cui vicinanza ho respirato nel modo più libero possibile» (C.A. Bernoulli, 1908, vol. II, p. 423). Chi, nel leggere Nietzsche, non senta di respirare liberamente, deve starne lontano, per non diventare una caricatura, per non finire nietzscheano. I frammenti postumi di Nietzsche, conosciuti nella loro forma originaria senza la pretesa di trovarvi un sistema, dovrebbero favorire, con il loro effetto

relativizzante, un libero incontro con il suo pensiero.

5. A partire dalla primavera del 1888 – cioè dai primi giorni del soggiorno torinese – si avverte in tutto quanto Nietzsche scrive, anche nelle sue lettere, una tensione psichica indicibile, che si manifesta anche come euforia. La malattia ha cominciato la sua opera di devastazione, e solo per queste ultime manifestazioni di Nietzsche si potrà supporre un'influenza della malattia sul suo pensiero, benché mostrare in concreto dove e quando cominci la demenza, finché Nietzsche è padrone dell'espressione, sia impresa quasi sempre disperata. *Il caso Wagner*, *Crepuscolo degli idoli*, *L'anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambi di Dioniso* sono stati scritti tra il maggio del 1888 e il 2 gennaio del 1889.
In *Ecce homo* Nietzsche giunge a scrivere alcune delle sue pagine più belle, e non solo: molti aspetti chiave della sua personalità escono alla superficie per la prima volta in quelle pagine. Ma anche *Ecce homo* non può essere considerato un testo «fermo» perché Nietzsche non cessò di lavorarvi fino all'ultimo giorno della sua vita cosciente, continuando ad apporre aggiunte e fare cambiamenti, anche dopo la revisione cui sottopose il manoscritto all'inizio del dicembre. Perciò proprio *Ecce homo* dovrebbe essere letto sapendo in che ordine Nietzsche ne ha steso i vari paragrafi. Non è certo indifferente sapere che cosa è stato scritto durante la stesura del *Crepuscolo degli idoli* e che cosa invece risale a pochi giorni prima dell'ottenebramento psichico.

Nei primi due giorni di gennaio, Nietzsche prepara ancora il manoscritto dei *Ditirambi di Dioniso.* Il 3 gennaio crolla privo di sensi in piazza Carlo Alberto. Tra il 3 e l'8 gennaio egli indirizza i cosiddetti «biglietti della pazzia» a tutti gli amici, a principi e uomini di Stato, a Bismarck, al re d'Italia Umberto I (molti non sono stati spediti), firmandosi Dioniso, Nietzsche-Cesare, Dioniso-Crocifisso. Anche Cosima Wagner ne riceve tre: ella è diventata «sua moglie» (Nietzsche la chiama Arianna, o Cosima-Arianna) e deve annunciare all'umanità per incarico di Dioniso-Nietzsche la «buona novella» (3 gennaio 1889). Nei suoi proclami politici Nietzsche annuncia ancora di avere intenzione di «far fucilare tutti gli antisemiti» (Lettera a F. Overbeck, 4 gennaio 1889) e di voler provocare una coalizione europea per una «guerra di distruzione» contro la Germania (Lettera a F. Overbeck, 26 dicembre 1888). «Caro signor professore,» scrive il 6 gennaio a Burckhardt «alla fine sarei stato molto più volentieri professore basileese che Dio; ma non ho osato spingere così lontano il mio egoismo privato da omettere, per causa sua, la creazione del mondo...».
Il 9 gennaio Overbeck portava via da Torino l'amico ormai demente.

V. NIETZSCHE E LE «CONSEGUENZE»

1. Negli ultimi mesi della sua vita cosciente Nietzsche ha presentito in una certa misura la prossima esplosione della sua fama. Non si può negare che egli abbia compiuto un tentativo lucido e coerente di reinterpretare tutto quanto il suo passato, sia la vita, sia soprattutto le opere dalla *Nascita della tragedia* in poi. Perciò non è una esagerazione parlare degli scritti del 1888 – *Il caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, Nietzsche contra Wagner* e, soprattutto, *Ecce homo* – come di «scritti di propaganda» (R. Roos, 1956, p. 270). Questa reinterpretazione di se stesso non può essere presa alla lettera, né per quanto riguarda la biografia, né per quanto riguarda il pensiero di Nietzsche: in *Ecce homo* abbiamo piuttosto un nuovo travestimento, una nuova maschera: « Ho una paura terribile che un giorno mi facciano *santo...*» scrive egli nell'ultimo capitolo «si indovinerà come mai io pubblico *prima* questo libro, esso deve impedire che si abusi del mio nome... io non voglio essere un santo, piuttosto un pagliaccio... Forse sono un pagliaccio... E ciononostante, o meglio *proprio* per questo – giacché fino ad oggi non vi è stato nulla di più bugiardo dei santi – dalla mia bocca parla la verità» (*Ecce homo,* «Perché io sono un destino», 1). Ma proprio questa maschera «demistificatrice» è anche quella che non ha avuto alcuna influenza sul formarsi della fama di Nietzsche. Quando – nel 1908 – *Ec-*

ce homo fu pubblicato per la prima volta come opera a sé, in edizione di lusso e nella veste grafica approntata da Henry van de Velde, Nietzsche... era già stato canonizzato. La Förster-Nietzsche aveva già fatto a brani questo scritto, servendosene a suo modo per consolidare le proprie pretese di unica testimone fededegna della vita del fratello e per dare qua e là un po' di sapore al brodo lungo e insipido della sua biografia. Ma proprio le 1300 pagine in ottavo grande, spese dalla sorella per raccontare la vita di Nietzsche, hanno avuto un'importanza decisiva nel «processo di canonizzazione». Da quelle pagine, che non è possibile leggere senza passare alternatamente dallo stupore alla nausea, predominando in esse ora la presunzione ignara ora l'idealismo dolciastro della «virtù di Naumburg» (Lettera a F. Overbeck, 9 settembre 1882), mai quello che Nietzsche chiamò la «volontà di verità» – da quelle pagine balza fuori l'immagine di Nietzsche con cui, praticamente fino alla fine della seconda guerra mondiale, hanno dovuto fare i conti tutti coloro che si occuparono di lui, e da cui sono stati determinati i cosiddetti seguaci e i non meno cosiddetti avversari. Non basta ricorrere alla «pietà» familiare per spiegare il tono apologetico ed edificante di quelle pagine, e ugualmente sbagliato è parlare di falsificazione cosciente, quindi ciò che in esse è terrificante non è l'aggiustamento dei fatti allo schema prestabilito, bensì l'assoluta «buona fede» della Förster-Nietzsche. Qualche volta si potrebbe essere tentati di sorridere, quando per esempio veniamo sorpresi da un paragone tra il personale di Nietzsche e quello di Goethe (quest'ultimo, in

confronto a Nietzsche, avrebbe avuto le... gambe corte). No: un compito importante degli studi su Nietzsche e le sue «conseguenze» sarà proprio quello di determinare con cura quanto della caricatura agiografica della sorella è passato perfino in autori come Charles Andler o in scrittori come Thomas Mann (molto: è la nostra opinione). Nessuno poteva immaginare che la vera Elisabeth Nietzsche avesse già detto nel settembre 1882 – quando vide crollare il suo «ideale», quando cioè Nietzsche ebbe il suo incontro con Lou von Salomé – la *sua* verità sul fratello: «Non leggere i libri di mio fratello,» ella scriveva a un'amica in una lettera di una ventina di pagine con la quale creava un pettegolezzo ridicolo, che nell'inverno 1882-1883 avrebbe portato il fratello all'orlo del suicidio «essi sono per noi troppo orribili, i nostri cuori tendono a qualcosa di più alto che all'esaltazione esclusiva dell'egoismo. Ah! E non cercare di accordare questi libri col Nietzsche di un tempo, non è possibile, perché – ah! – mia cara, carissima Clara – *non dirlo a nessuno!* – io ho avuto qui un periodo tremendo [cioè a Tautenburg, quando Lou fu ospite di Nietzsche], e sono stata costretta ad ammettere che Fritz è cambiato, che è *davvero* come i suoi libri» (Lettera a C. Gelzer, 24 settembre 1882-2 ottobre 1882, in *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, 1970; 1999, pp. 224 sgg.). Se c'è qualcosa di cui sicuramente Nietzsche soffrì, questo è proprio la «virtù di Naumburg», cioè il moralismo, tanto più ipocrita quanto più sicuro di se stesso, dell'ambiente nel quale era nato e cresciuto. Ancora negli appunti dell'autunno 1888 (Opere, VIII, III, 347-

79) destinati all'*Immoralista*, Nietzsche punta la sua critica contro una moralità integralmente piccolo-borghese, che ha chiaramente le sue origini nella «casa del pastore». E quando Zarathustra dice: «le persone buone non dicono mai la verità», oppure «tutto è stato mentito e distorto fin nelle radici dai buoni» (*Così parlò Zarathustra*, III, «Di antiche tavole e nuove», 7 e 28), quando parla dei «buoni e giusti», si può senza esitazioni sostituire a queste parole «mia madre e mia sorella e tutti gli innumerevoli cristiani come loro». Anche il cosiddetto «uomo del gregge» non è altro che l'uomo del «ceto medio» – come si dice espressamente in un frammento del 1888 (FP, 15[47]).

Tutto ciò può togliere un po' di titanismo alla «campagna contro la morale» condotta da Nietzsche, al suo «immoralismo», ma ne è nondimeno un elemento integrante. «Difficilmente si trova nella storia un'epoca più ipocrita di quella nella quale ha vissuto Nietzsche» ha osservato H. Landry (1931, pp. 223 sg.), soprattutto, aggiungiamo noi, se si pensa alla sfera sociale in cui egli ricevette la sua educazione.

Tra il 1890 e il 1894 la «piccola dispersa schiera di lettori, che Nietzsche ebbe sempre» e che seguiva con attenzione tutte le sue pubblicazioni, divenne «una grande schiera di seguaci ... certe sue idee, strappate dal contesto e rese in tal modo accessibili a ogni interpretazione, sono diventate le parole d'ordine e le frasi ad effetto di intere correnti, risuonano nella lotta delle opinioni, nella contesa dei partiti, da cui egli stesso fu sempre lontano». Così Lou von Salomé descrive le prime «conseguenze» dell'opera di Nietzsche nel libro che gli ha dedicato nel 1894 e che ancora oggi è uno dei migliori che siano mai stati scritti su di lui, perché nato da uno scambio di idee breve ma intensissimo tra la giovane Lou e Nietzsche stesso (L. Andreas-Salomé, 1894; 1998, p. 51): almeno la metà di esso è dovuta a testimonianze dirette, che Lou poté raccogliere in quei mesi del 1882. Queste «conseguenze» erano già in pieno svolgimento quando la Förster-Nietzsche, tornata definitivamente dal Paraguay, fondò l'Archivio Nietzsche e cominciò la sua opera di «canonizzazione». Se l'impresa coloniale del marito antisemita (detestato da Nietzsche) era fallita, la nuova impresa editoriale prometteva grandi successi. Così la Förster-Nietzsche bloccò l'edizione completa delle opere che Gast aveva cominciato a pubblicare (del resto con «miglioramenti» dello stile di Nietzsche!) e concentrò nelle sue mani tutto quanto doveva servire a una nuova pubblicazione delle opere e delle lettere del fratello. Sebbene – a cominciare dalle lezioni di Georg Brandes a Copenaghen nella primavera del 1888 – la fama di Nietzsche e la sua influenza sulle varie correnti letterarie e filosofiche del tempo fosse già un fatto autonomo rispetto all'Archivio, ora si ebbe la costituzione di una specie di «Mecca» del nietzscheanesimo di tutte le confessioni e di tutti i colori. Le opere di Nietzsche conobbero tirature eccezionali; visitatori privilegiati venivano ammessi alla presenza del povero rudere umano Nietzsche, finché egli fu in vita; ritratti, statuette, la maschera mortuaria (opportunamente ritoccata rispetto all'originale) venivano venduti ai «devoti» di Nietzsche.

La reazione contro questo culto non si fece at-

tendere. Essa partiva, nelle sue forme più serie e impegnate, da Basilea, dove ancora viveva il ricordo di Nietzsche, soprattutto per la presenza di Franz Overbeck. Il conflitto tra l'Archivio Nietzsche a Weimar e il gruppo basileese degli estimatori di Nietzsche (Karl Joël e Carl Albrecht Bernoulli in particolare) è un capitolo estremamente sgradevole nella vicenda, di per sé assai poco edificante, della «fortuna» di Nietzsche (sarebbe meglio parlare di «sfortuna»). Basti dire che Overbeck, già gravemente ammalato, ebbe gli ultimi mesi della sua vita avvelenati dalle calunnie della Förster-Nietzsche e, purtroppo, di Peter Gast (che a partire dal 1899 si era riconciliato con la sorella di Nietzsche e ora prestava i suoi servigi indispensabili per la decifrazione dei quaderni di Nietzsche conservati nell'Archivio). Overbeck fu accusato di aver colpevolmente trascurato di raccogliere tutte le carte dell'amico demente e anche di essere la fonte cui risaliva la registrazione dell'infezione sifilitica nel diario clinico di Jena. Si trattava di calunnie senza fondamento, ma esse furono propagate con estrema mancanza di scrupoli dall'Archivio weimariano, sotto la guida della sorella di Nietzsche e, per un certo periodo, con l'avallo di Peter Gast. La malattia di Nietzsche diventò subito un campo di contesa per le avverse fazioni. Il famoso psicopatologo Paul Julius Möbius scrisse un saggio sull'elemento patologico nell'opera di Nietzsche: ricerche e controricerche sulle tare ereditarie della sua famiglia, ipotesi sulla natura della sua paralisi furono ritenute da una parte e dall'altra decisive per stabilire il valore della filosofia di Nietzsche. La *querelle allemande*, di cui Blunck ha

parlato, assunse proporzioni comiche. Ma la reazione alle deformazioni agiografiche della sorella finiva per essere influenzata proprio da ciò contro cui essa si rivolgeva. L'impostazione di ogni problema biografico veniva accettata così come derivava dall'opera della sorella e dalle sue altre innumerevoli pubblicazioni. Così, per esempio, bisognava decidere se era stato Wagner a tradire Nietzsche o viceversa; se Paul Rée lo aveva ingannato nella vicenda con Lou o se Nietzsche aveva dato prova di bassezza morale nei riguardi dei due amici; se Overbeck credeva o no nella «grandezza» di Nietzsche; se Nietzsche fu un amico incompreso oppure un traditore di tutti i suoi amici; se Nietzsche era un santo oppure un minorato sessuale o un frequentatore di prostitute; se Nietzsche aveva conosciuto *L'Unico* di Stirner (cosa ritenuta, chissà perché, estremamente riprovevole dalla Förster-Nietzsche) oppure no; se aveva scopiazzato le sue idee da questo o quell'autore, oppure se era tutto originale.
Tuttavia le controversie cui abbiamo accennato hanno solo una piccola parte nella storia della fama di Nietzsche: seguaci e avversari della sua filosofia non si preoccupano certo di ricerche critiche o biografiche, ma prendono dal variopinto arsenale degli scritti nietzscheani ciò che serve ai loro scopi. Ciò vale in modo particolare per i letterati, artisti, poeti e romanzieri, drammaturghi e filosofi dilettanti. Spesso non sono neppure pensieri quello che essi si scelgono per i loro bisogni, ma solo formule, più o meno bizzarramente adattate. Una scimmia che tiene innanzi al muso una maschera di leone fregia la copertina di un libro di Leo Berg dedicato al superuo-

mo nella letteratura moderna, uscito nel 1897. In quel momento gli amici del «superuomo» erano diventati innumerevoli, ma erano tutti, più o meno, scimmie mascherate da leoni. *Così parlò Zarathustra* era l'opera più letta: D'Annunzio e Knut Hamsun, Hermann Sudermann e Frank Wedekind, Richard Dehmel e Gerhart Hauptmann – tutti credono di sapere che cosa sia il superuomo. È chiaro che non è nostro compito anche solo tratteggiare la storia della influenza di Nietzsche sulla letteratura europea dalla fine del secolo scorso fino ai nostri giorni; si può dire solo che si tratta, come sempre in casi del genere, di equivoci rispetto a Nietzsche stesso, e che questi equivoci sono più o meno produttivi, secondo il valore intrinseco delle opere che essi ispirano. Facciamo solo i nomi più importanti: Thomas Mann e Robert Musil, Heinrich Mann e Hermann Hesse, ma poi tutta la cerchia di Stefan George, e ancora Rainer Maria Rilke e Hugo von Hofmannsthal, Stefan Zweig e Gottfried Benn, tutti si trovano più o meno sotto l'influsso di Nietzsche. Una ricerca completa in questo campo non è stata ancora compiuta, sebbene vi siano già – nei tempi recenti – alcuni inizi di riesame critico della vicenda di Nietzsche nella letteratura moderna e numerosi studi parziali. Fuori della Germania, la fortuna di Nietzsche è particolarmente grande in Francia (André Gide, Paul Valéry e Romain Rolland, ma anche François Malraux e Albert Camus, Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel, per fare solo qualche nome). Il Nietzsche macroscopico, quello del «superuomo» e della «volontà di potenza» (ridotti a frasi), è altrimenti quasi sempre quello

che conta. Intanto la leggenda di Nietzsche, sostenuta e alimentata dagli «studi» dei vari devoti facenti perno sulla Förster-Nietzsche e il suo Archivio, conosce nuovi fasti. Dopo l'inserimento di Nietzsche nel «sistema» della Germania guglielmina operato da Richard M. Meyer (1913), si ha la grande impostura mitologica di Ernst Bertram (un discepolo di Stefan George), che scrive il suo libro per iniziati: *Nietzsche, saggio di una mitologia* (1918; 1988). Tutto diventa «mito» in questa opera ben scritta e falsamente profonda: la Germania guglielmina è andata in frantumi, e ora, contro la realtà dura e nichilistica del primo dopoguerra, ci si rifugia nel mistero «eleusino», nel valore «mitico» di ogni «accadimento», quindi anche di tutta la vita di Nietzsche. Ma questa è la preparazione diretta della cessione in blocco di Nietzsche al Terzo Reich (Bertram del resto sarà nazista). La piccola borghesia tedesca sconfitta ricupera a poco a poco le forze e in fondo non sa che farsene del Nietzsche «misterico» di Bertram (ma un po' anche di Thomas Mann); tuttavia proprio questo Nietzsche (come quello, affine, di Ludwig Klages o di Kurt Hildebrandt) non potrà resistere alla nuova mitologia del sangue e della terra: la «distruzione della ragione» nell'opera di Nietzsche è portata trionfalmente a termine da Alfred Bäumler, il prefatore ufficiale delle opere di Nietzsche negli anni Trenta. Nietzsche diventa nordico e «urgermanico». Non mancano naturalmente voci contrarie a una filosofia nonostante tutto scomoda e troppo impregnata di cultura e di spirito per servire davvero ai fini barbarici della «massificazione» goebbelsiana; queste però non ven-

gono dagli avversari più seri del nazionalsocialismo, cioè dai marxisti come Lukács, i quali invece considerano pienamente legittima l'usurpazione di Nietzsche operata dai Bäumler e dai Rosenberg. La voce più eloquente si leva dalle file stesse del nazionalsocialismo: Curt von Westernhagen, scrittore wagneriano, impegna per due volte tutta la sua passione antinietzscheana onde dimostrare che il vero profeta del «sapiente eroico» Adolf Hitler non è l'autore dello *Zarathustra,* bensì Richard Wagner. L'antigermanesimo e l'anti-antisemitismo di Nietzsche sono così facilmente dimostrabili quanto il germanesimo e l'odio rabbioso di Wagner verso gli ebrei. Nessuno dà ascolto a Westernhagen, e i suoi due libri pieni di wagneriano germanesimo e di lodi del *Führer* nazionalsocialista – *La lotta di Wagner contro l'egemonia spirituale straniera* (München, 1935) e *Nietzsche, Ebrei, Anti-Ebrei* (Weimar, 1936) – vengono... sequestrati dai nazisti. Autorevoli rappresentanti della cultura tedesca (come Martin Heidegger o Walter Friedrich Otto) approvano, almeno temporaneamente e ufficialmente – non perché «ingannati» dalla sorella di Nietzsche, come giustamente ha contestato Erich F. Podach (1961), ma per loro intima convinzione –, l'annessione di Nietzsche al Terzo Reich. Non per nulla i migliori libri scritti su Nietzsche in questo periodo sono opera di avversari del nazismo, come Karl Löwith, Erich F. Podach, Karl Jaspers, Edgar Salin.

2. Nell'indimenticabile saggio su Hofmannsthal e la sua epoca (1955), Hermann Broch ha definito Nietzsche come l'unico pensatore che nel secolo scorso fosse consapevole dello «sfacelo dei valori». In realtà, nella filosofia di Nietzsche si rispecchia la fine radicale delle illusioni religiose e metafisiche; solo in Nietzsche il Dio cristiano è veramente morto, e con lui le valutazioni morali del cristianesimo. A Nietzsche non sfugge l'origine sociale, politica in senso lato, delle valutazioni morali. Ma egli commette l'errore di credere che il socialismo moderno non sia altro che la prosecuzione del cristianesimo. Così Nietzsche combatte nel socialismo la *tartufferie* che proclama l'eguaglianza di tutti gli uomini come un «fine morale». La polemica di Marx ed Engels contro la parola d'ordine piccolo-borghese dell'eguaglianza, quale risonava nelle file della socialdemocrazia tedesca e in genere del socialismo europeo, non poteva essere nota a Nietzsche. Così egli non uscì quasi mai da una dimensione moralistica nel giudicare il fenomeno politico-culturale più importante del suo tempo, il socialismo, e vi vide solo una manifestazione del «risentimento», simile a quella che nel mondo antico, attraverso i cristiani, aveva distrutto la civiltà greco-romana. Per quanto riguarda una corretta valutazione della teoria socialista, dunque, Nietzsche non disponeva neppure delle conoscenze più elementari. Fu facile ai teorici socialisti delle generazioni dopo Marx liquidare Nietzsche come un apologeta piccolo-borghese dello sfruttamento capitalistico. Ma essi riducevano (e riducono), a loro volta, tutto il pensiero di questo massimo distruttore di miti, che qui abbiamo cercato di esporre nella sua complessità e problematicità, alla politica, come se nella politica si

esaurisse l'intera sfera dell'umano. Che la critica di Nietzsche fosse diretta contro ogni tentativo di condannare moralisticamente la realtà dell'uomo, doveva sfuggire a tutti gli interpreti marxisti, da Mehring a Lukács. Non si tratta qui certamente di voler «ricuperare», come è stato detto anche di recente, «Nietzsche alla democrazia e al socialismo», bensì constatare che anche all'interno di una società socialista e democratica (o nel movimento che ad essa dovrebbe portare) non può mancare una «dimensione Nietzsche», la dimensione cioè della libertà di spirito che nasce dalla carica critica, razionale e liberatrice del suo pensiero e che non si stanca mai di rimettere tutto in questione, anzi si permette di chiedere che l'individuo (anche in una società di presunti eguali) trovi la sua difesa e il campo dell'attività spontanea sua propria nella cultura (come la intendeva anche Burckhardt) e, in ultima analisi, *contro lo Stato*: posto che si creda davvero alla necessaria estinzione dello Stato nel «regno della libertà», che cioè si desideri realmente il superamento della «politica» come repressione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 voll., Gallimard, Paris, 1958
Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Konegen, Wien, 1894; trad. it. *Vita di Nietzsche*, a cura di E. Donaggio e D.M. Fazio, Editori Riuniti, Roma, 1998

Baumann, Johann Julius, *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Hirzel, Leipzig, 1879 [BN]
Berg, Leo, *Der Übermensch in der modernen Litteratur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, A. Langen, Paris-Leipzig, 1897
Bernoulli, Carl Albrecht, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 voll., Diederichs, Jena, 1908
Bertram, Ernst, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin, 1918; trad. it. *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna, 1988
Blanqui, Louis-Auguste, *L'éternité par les astres. Hypothèse astronomique*, Baillière, Paris, 1872
Blunck, Richard, *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend*, Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel, 1953
Broch, Hermann, *Hofmannsthal und seine Zeit*, in *Essays*, vol. I, Rhein Verlag, Zürich, 1955, pp. 43-182
Burckhardt, Jacob, *Über das Studium der Geschichte*, a cura di P. Ganz, Beck, München, 1982;

trad. it. *Sullo studio della storia*, a cura di M. Ghelardi, Einaudi, Torino, 1998

Cantimori, Delio, *Lutero*, «I Protagonisti della Storia Universale», vol. V, CEI, Roma-Milano, 1966, pp. 533-60

Deussen, Paul, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Brockhaus, Leipzig, 1901

Dühring, Karl Eugen, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, E. Koschny, Leipzig, 1875 [BN]

Emerson, Ralph Waldo, *Versuche (Essays)*, trad. ted. di G. Fabricius, C. Meyer, Hannover, 1858 [BN]

Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin, vol. XX, 1962, pp. 305-570; *Dialettica della natura*, trad. it. di L. Lombardo-Radice, Editori Riuniti, Roma, 1967

Espinas, Alfred Victor, *Des sociétés animales, étude de psycologie comparée*, Baillière, Paris, 1878; trad. ted. *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, a cura di W. Schloesser, F. Vieweg e figlio, Braunschweig, 1879 [BN]

Fischer, Hugo, *Nietzsche Apostata, oder Die Philosophie des Ärgernisses*, Verlag Kurt Stenger, Erfurt, 1931

Fischer, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. I, tomo II: *Descartes' Schule, Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, 2ª ediz. riveduta, Wassermann, München, 1865; voll. III e IV: *Immanuel Kant*, Wassermann, Mannheim, 1860

Flaubert, Gustave, *Lettres de Gustave Flaubert à George Sand. Précédées d'une étude par Guy de Maupassant*, G. Charpentier et C.ie, Paris, 1884 [BN]

Förster-Nietzsche, Elisabeth, *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, vol. I, Naumann, Leipzig, 1895

Gersdorff, Carl von, in Anon., *Aus der Jugendzeit Nietzsches*, in «Weltchronik», Bern, 21 gennaio 1910

Gilman, Sander L., a cura di, *Begegnungen mit Nietzsche*, Bouvier, Bonn, 1987²

Hansson, Ola, *F. Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System*, Fritzsch, Leipzig, 1890

Haym, Rudolph, *Arthur Schopenhauer*, G. Reimer, Berlin, 1864

Hoffmann, David Marc, *Die Kögel-Exzerpte*, in *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, de Gruyter, Berlin, 1991, pp. 579-713

Horneffer, August, *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller*, Diederichs, Jena, 1906

Kögel, Fritz, a cura di, F. Nietzsche, *Werke*, 12 voll., Naumann, Leipzig, 1895-1897

Landry, Harald, *Friedrich Nietzsche*, Wegweiser, Berlin, 1931

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn, 1866

Lange-Eichbaum, Wilhelm, *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*, Lettenbauer, Hamburg, 1947

Le Bon, Gustave, *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leur histoire*, 2 voll., Rothschild, Paris, 1881
Lecky, William Edward Hartpole, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, trad. ted. di H. Jolowicz, 2 voll., Winter, Leipzig-Heidelberg, 1873 [BN].
–, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen*, trad. ted. di H. Jolowicz, 2 voll., Winter, Leipzig-Heidelberg, 1879 [BN]
–, *Entstehungsgeschichte-Charakteristik des Methodismus*, trad. ted. di F. Löwe, Winter, Leipzig-Heidelberg, 1880 [BN]
Lichtenberger, Henri, *La philosophie de Nietzsche*, Alcan, Paris, 1911
Liebmann, Otto, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Schober, Stuttgart, 1865 [BN]
Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1956; trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari, 1982
Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes*, Costenoble, Jena, 1875 [BN]
Lüdemann, Hermann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Universitäts-Buchhandlung, Kiel, 1872

Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, S. Fischer Verlag, Berlin, 1918; trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano, 1997
Marx, Karl, *Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachter»*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, cit., vol. IV, 1959; trad. it. *Il comunismo del «Rheinischer Beobachter»*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. VI, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1973
Mette, Hans Joachim, *Der handschriftliche Nachlass Friedrich Nietzsches*, Hadl, Leipzig, 1932
Meyer, Richard M., *Nietzsche. Sein Leben und seine Werke*, Beck, München, 1913
Möbius, Paul Julius, *Nietzsche*, in *Ausgewählte Werke*, vol. V, Barth, Leipzig, 1904[2]

Nägeli, Carl von, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Oldenbourg, München-Leipzig, 1884 [BN]
Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung, a cura di E. Pfeiffer, Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1970; trad. it. *Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1999

Franz Overbeck-Erwin Rohde. Briefwechsel, a cura di A. Patzer, in *Supplementa Nietzscheana*, vol. I, de Gruyter, Berlin, 1990

Peters, Heinz Friedrich, *Zarathustra's Sister: The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche*, Crown Publishers, New York, 1977; trad. it. *La sorella di Zarathustra. Biografia di Elisabeth Förster-Nietzsche*, Colportage, Firenze, 1977
Podach, Erich F., *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruch*, Rothe, Heidelberg, 1961
–, *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches*, Rothe, Heidelberg, 1963

Rémusat, Madame de, *Mémoires 1802-1808*, 3 voll., Calmann-Lévy, Paris, 1880 [BN]
Renan, Joseph-Ernest, *Dialogues et Fragments philosophiques*, Calmann-Lévy, Paris, 1876; trad. ted. *Philosophische Dialoge und Fragmente*, E. Koschny, Leipzig, 1877 [BN]; trad. it. *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Campioni, ETS, Pisa, 1992
Ribbeck, Otto, *Friedrich Wilhelm Ritschl*, vol. I, Teubner, Leipzig, 1879
Ritschl, Friedrich, *Opuscula philologica*, vol. V, Teubner, Leipzig, 1879
Roos, Carl, *Nietzsche und das Labyrinth*, Gyldendal, Kopenhagen, 1940
Roos, Richard, *Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2, 1956, pp. 262-87

Schlechta, Karl, *Philologischer Nachbericht*, in F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, a cura di K. Schlechta, vol. III, Hanser Verlag, München, 1956, pp. 1383-432
Semper, Karl, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, Brockhaus, Leipzig, 1880 [BN]
Steiner, Rudolph, *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Felber, Weimar, 1895; trad. it. *Federico Nietzsche, lottatore contro il suo tempo*, Carabba, Lanciano, 1935
Sterne, Laurence, *Tristram Shandy's Leben und Meinungen*, trad. ted. di G.N. Bärmann, Hofmann, Berlin, 1856
Stroux, Johannes, *Nietzsches Professur in Basel*, Frommann, Jena, 1925

Vogt, Johannes Gustav, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, vol. I: *Die Kontraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Haupt & Teschler, Leipzig, 1878 [BN]
Volz, Pia Daniela, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990

Wagner, Richard, *Publikum und Popularität*, in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, vol. X, Fritzsch, Leipzig, 1888, pp. 61-90
Westernhagen, Curt von, *Richard Wagner. Sein Werk. Sein Wesen. Seine Welt*, Atlantis Verlag, Zürich, 1956; trad. it. *Wagner. L'uomo, il creatore*, Mondadori, Milano, 1983
Winckler, Paul, *Zwey Tausend Gutte Gedancken*, Görlitz, 1685
Wolf, Friedrich August, *Darstellung der Alterthumswissenschaft, nebst einer Auswahl seiner kleinen Schriften und literarischen Zugaben zu dessen Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, a cura di S.F.W. Hoffmann, Lehnhold, Leipzig, 1833

NOTA
DI GIULIANO CAMPIONI

1. Agli inizi del 1968 esce, in una collana di alta divulgazione («I Protagonisti della Storia Universale»), il profilo di *Nietzsche* in cui Mazzino Montinari abbozza la sua interpretazione complessiva del filosofo. Tale prima stesura è la base per la successiva e più completa sintesi che qui si presenta, pubblicata, nell'ottobre del 1975, dall'editore Ubaldini nella collana «Che cosa hanno "veramente" detto». Questo libro assume un valore particolare perché è rimasto l'unico scritto di Montinari che tenti una sintesi espositiva del pensiero e della vita di Nietzsche: i saggi successivi, infatti, approfondiranno in modo specialistico le tematiche qui affrontate, ma lasceranno invariate le prospettive interpretative di fondo.
La novità introdotta da Montinari sta nella radicale impostazione storica e nella consapevolezza di un lavoro *in fieri*, che era esercizio di continua e prudente approssimazione: egli usa fonti direttamente indagate e portate alla luce nella fatica quotidiana di editore. Il lavoro specifico all'edizione critica – un lungo viaggio di scoperta e apprendistato – era iniziato per Montinari, nell'aprile del 1961, con la ricognizione, da «plenipotenziario», dei manoscritti e dei fondi di Nietzsche all'Archivio Goethe-Schiller di Weimar. Questa prima esplorazione aveva confermato l'impossibilità di limitarsi ai progetti di traduzione e la necessità di ristabilire i testi sulla base di una rilettura integrale dei manoscritti. L'evento segna simbolicamente l'inizio di una nuova, feconda stagione di ricerca su Nietzsche: «Questo viaggio è il più importante avvenimento della mia vita, forse ... Ti sono grato di aver avuto tu l'idea del

viaggio a Weimar; non l'ho dimenticato. Faremo una grande edizione-traduzione di Nietzsche!» così Montinari conclude la sua prima lettera a Colli da Weimar (8 aprile 1961). Vi sono presenti l'emozione dell'incontro con i manoscritti, la piena consapevolezza delle difficoltà da affrontare, ma anche la volontà determinata verso una nuova edizione: «... sarebbe possibile fare tutto in modo serio, nuovo, definitivo».

Il nome di Mazzino Montinari è legato, con quello di Giorgio Colli, alla rilevante impresa dell'edizione critica delle opere e dei carteggi di Friedrich Nietzsche. A questo intenso e complesso lavoro Montinari dedicò le sue migliori energie di studioso al punto di vedere nei suoi saggi interpretativi sul filosofo tedesco «prodotti marginali rispetto a tale attività», che «al tempo stesso ne rendono conto e ne discendono» (M. Montinari, 1981, p. IX). Sono ormai noti i termini delle vicende che resero possibile tale impresa, i numerosi ostacoli affrontati, la volontà ferma di porre fine, in tempi brevi, al paradosso di un'edizione critica in cui la traduzione italiana (apparsa presso Adelphi) precede la pubblicazione del testo tedesco stabilito. Il tutto è affrontato all'unisono dai due studiosi con forte agonismo e, per così dire, con un senso di sfida verso il milieu culturale dominante: Colli vede spesso nell'amico una «*Stimmung* energica e combattiva» pari alla sua proprio mentre «si apre un quadro, per l'edizione, in cui le cose veramente nuove, non solo nella disposizione, saranno assai di più di quanto pensassimo in principio» (Lettera di G. Colli, 25 agosto 1961). Lo studioso toscano, da parte sua, riconosce più volte che l'edizione «non sarebbe stata possibile senza l'ottimismo antiaccademico di Colli» (M. Montinari, 1979, p. 42). La schopenhaueriana diffidenza verso la «filosofia delle università» spingeva Colli a cercare, fuori da quell'ambiente, la collaborazione fidata di un gruppo ristretto di amici (una «comunità») tra cui avrebbe potuto esserci il nuovo

editore, «compagno d'avventura» (G. Lanata, 1983, p. 155) capace di correre rischi per un'«azione» culturale fortemente «inattuale» e controcorrente. E per Colli si trattava di una vera e propria «azione-Nietzsche», a partire dalla pubblicazione, nella collana «Enciclopedia di autori classici» presso l'editore Boringhieri, di «testi che alla intellettualità accademico-politica dominante non potevano che risultare inattuali e fuori moda, anzi in certi casi addirittura irritanti o scandalosi» (M. Montinari, 1983, p. 14). L'«azione-Nietzsche» era, per Colli, la possibilità che il pensiero del filosofo – attraverso gli scritti restituiti nella loro totalità e integralità al contesto cui appartengono – manifestasse per la prima volta direttamente, in un «contatto pieno» che finora era mancato, i suoi effetti sulla vita. Era la volontà di far agire Nietzsche contro il suo «fantasma» nato da «interpretazioni forsennate», legate a «esaltazioni momentanee» per «bagliori di frasi» e da letture rapsodiche e fanatiche, che trascuravano «l'unità della sua persona» (G. Colli, 1982, pp. 175-78).

Colli aveva avvertito per primo, sin dalla fine degli anni Quaranta, l'esigenza di una corretta edizione italiana di Nietzsche: il filosofo, a lui simpatetico, del «nichilismo positivo», la cui fecondità non può prescindere dal legame costante e sempre ribadito con Schopenhauer e con l'universo della sapienza greca. La lettura di Colli è animata da una volontà di affermazione contro le diagnosi contemporanee sulla decadenza e la crisi, contro ogni ripiegamento intimistico. Proprio perché il nocciolo immutabile della realtà noumenica non è toccato dalle vicende del fenomenico, Colli può interpretare il nichilismo di Nietzsche come liberazione *di* un fondamento, non liberazione *dal* fondamento.

Una vigorosa concezione filosofica e il confronto diretto con Nietzsche si tramutavano immediatamente in grande capacità organizzativa. Colli esprime, in

una lettera, il suo modo di concepire il particolare lavoro editoriale su Nietzsche: «... io fungo da editore perché a) non sono stati gli editori a cercare noi, ma per *poter fare questa* edizione siamo stati noi a dover cercare gli editori; b) il lavoro organizzativo per fare un'edizione così non può essere assunto dalla redazione di un editore, per importante che sia, poiché richiede una équipe di specializzati, una particolare disciplina del loro lavoro, certe relazioni culturali, indipendenza da controlli, una situazione di responsabilità che non può essere pianificata (anche finanziariamente) in anticipo: come sarebbe necessario in una casa editrice, un distacco da interessi politici eccetera eccetera» (Lettera a M. Montinari, 21 ottobre 1962). Il carteggio tra Colli e Montinari, oggi disponibile (G. Campioni, 1992, pp. 255-467), ci consente di entrare nella fucina dell'edizione durante i suoi anni decisivi (1961-1970) e di conoscerne minutamente le varie fasi: un lavoro comune che avvicina e rafforza il legame di amicizia, pur nella diversità dei caratteri e delle posizioni. «Non voglio che sia mai possibile distinguere nell'edizione il mio dal tuo lavoro. L'edizione è tutta *nostra*» si legge in una lettera del 23 settembre 1962, in cui Montinari afferma anche: «Che siamo diversi, che certe mie aspirazioni non sono le tue, è una cosa che sappiamo e che rimarrà vera...».

2. Per Montinari, oggi giova ribadire, il lavoro storico e filologico all'edizione non è stato certo un percorso di certezze e garanzie basate positivisticamente sul feticcio dei dati e dei «testi», né esercizio puramente distruttivo di incrostazioni mitiche in nome di nuove, conquistate saldezze, ma piuttosto scuola di prudenza e affinamento metodologico. In lui c'è, fin dall'inizio, la piena consapevolezza che «essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza». Di qui la fatica, la laboriosità contro le scorciatoie

della «generalizzazione», della prevaricazione ideologica, della sintesi prematura che obbedisce a presupposti già dati. «La scientificità per me non è affatto un feticcio, ma semplicemente il desiderio di essere un buon "lavoratore", come un calzolaio bravo fa delle buone scarpe. La serietà del mestiere, realistica e tenace, non ha paura della fatica e delle cose noiose, perché mira a un risultato che ha già in se stesso la sua giustificazione» (Lettera a G. Colli, 29 settembre 1967).

L'editore procede senza sicurezze precostituite, senza princìpi astratti su come si costruisca un'edizione modello: arriva, con fatica, alla risoluzione concreta di problemi concreti nel concreto e quotidiano lavoro. Non è certo, quello di Montinari, abbandono alla cattiva empiria o al pragmatismo selvaggio: si tratta piuttosto dell'esercizio di una criticità estremamente consapevole, di una prudenza metodica contro le certezze aprioristiche. Una consapevolezza che nasce, in lui, anche dal confronto con la riflessione teorica sulle conquiste della filologia tedesca del dopoguerra e dall'attenzione alle discussioni, particolarmente vive in quegli anni, sui criteri di edizione di autori moderni. Montinari avverte come la conquista della filologia moderna stia nel riaprire un testo chiuso e statico, nel renderlo dinamico e nel restituirlo pienamente alla sua dimensione temporale. Tale riapertura va in due direzioni: «*dopo* il testo, *prima* del testo». Soprattutto la seconda è la più problematica: il testo si presenta nella sua elaborazione, nella sua genesi, in tutti i gradini documentabili dello sviluppo. La riflessione sulle letture di Nietzsche è un tema centrale non solo, com'è ovvio, per la definizione del «testo», ma anche per quella dell'«individualità» del filosofo – «sempre più peculiare quanto più si sarà riusciti a cogliere la posizione di Nietzsche nella tradizione, nel suo tempo e nel futuro che da lui prende le mosse» (M. Montinari, 1984). Tale riflessione comporta un'ulteriore

problematizzazione del «testo» nell'intento di andare al di là dei suoi stretti confini, conferendogli una maggiore apertura nella direzione della «complessività» e dello sviluppo storico. L'extratesto che entra nella genesi del testo è talora «più rilevante di ciò che si coglie nell'ambito puramente testuale (ambito della tradizione documentata)». Così Montinari, in un appunto inedito, schematizza questa sua posizione: «La lettura di Nietzsche ci conduce "fuori del testo" – il "testo" vive solo se vi è un "fuori del testo", che deve essere conosciuto, col quale esso testo si cimenta – testo sono anche le glosse marginali – testo è semplicemente la lettura (senza glosse!) – il testo è parte di una realtà più vasta – ciononostante esso va conosciuto di per sé – tuttavia la conoscenza di per sé non è altro che il *solo* testo – essa non *dà significato* al testo – essa è vuota senza ciò che è fuori del testo – l'interpretazione non è possibile solo all'interno del testo». E, per la tipologia della lettura: «1) Senza glosse, ma con riferimenti "storici" alla discussione di Nietzsche, 2) con glosse, senza inserimento nel "testo" (essa stessa diventa testo), 3) *excerpta* che rimangono fuori del "testo" (ma sono nei frammenti postumi), 4) *excerpta* che entrano nel "testo" dal *Nachlass* all'opera». Questo rigore che allarga agli estremi l'opera comporta, per l'editore, non una impossibile «onniscienza», bensì il senso della «precarietà, contingenza» e anche «casualità dei suoi *Befunde* e *Funde*». Niente di più lontano quindi da sicurezze positivistiche fatte di riduttive «influenze» e determinazioni causali.

La moderna edizione deve «generare il massimo di incertezza, tener desta l'attenzione al fatto che il testo offerto al lettore rispecchia solo imperfettamente la realtà di un testo vivente. Il lettore non riceve il testo come suo saldo possesso, bensì come compito, alla cui soluzione egli può contribuire in ogni momento (Karl Stackmann)». Montinari citava queste affermazioni in una conferenza del 1985, rimasta inedita, sulla *Filologia tedesca nel dopoguerra: la discussione sull'edizione critica di autori moderni. Hölderlin da Stoccarda a Francoforte*, tenuta alla Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa, dove era stato da poco chiamato. Se la lettura del manoscritto da parte del filologo testuale è già interpretazione, perché questa non sia prevaricante per il lavoro successivo di ogni interprete il lettore deve essere messo in grado di controllare e giudicare le scelte e le decisioni dell'editore. Se il lettore e l'interprete combattono per così dire ad armi pari, e il lettore verifica direttamente sul «testo» la validità o meno di una interpretazione, l'editore «interpreta» qualcosa che al lettore rimane generalmente precluso. Di qui la necessità di ricordare costantemente al lettore la discutibilità del testo. «La scientificità del procedimento *dell'edizione* sta paradossalmente non tanto nella designazione del conosciuto quanto in quella del non conosciuto, non conoscibile (per la mera edizione)» (*ibid.*). Il compito dell'edizione – ha affermato più volte Montinari – non è quello di «*proporre* una nuova interpretazione»: il suo valore sta proprio nel fatto che essa non solo non impone, ma nemmeno suggerisce una nuova interpretazione. Il rischio (possibile) di cadere nella cattiva empiria si evita con l'individuazione di categorie capaci di disciplinare l'empirico e la complessità storica: categorie che abbiano però esse stesse un carattere storico e siano storicamente revocabili. Questo contro le ideologie e i miti che irrigidiscono, semplificano, riducono comunque il divenire, innalzando la parzialità a totalità. Le pretese risoluzioni tecnicistiche o ideologiche sono solo vie illusorie e scorciatoie rispetto alla complessità di un lavoro che deve essere capace di mettersi continuamente in discussione e di confrontarsi, artigianalmente, con la «rugosità» del reale.

L'impresa dell'edizione è resa possibile, negli anni Sessanta, da una nuova rinascita di Nietzsche (soprattutto in Francia) e dalla generale «denazificazione»

in atto della sua filosofia; ma il risultato scientifico – per così dire inconfutabile: la restituzione dei testi – prescinde sicuramente dalla specificità o direzione dell'interesse dei due editori italiani nei confronti di Nietzsche. E se, ad esempio, il «testo» *Der Wille zur Macht* non entra nell'edizione critica – se non attraverso la ricollocazione (nell'ordine cronologico e nella stesura e contesto originari dei quaderni di Nietzsche) dei materiali della arbitraria compilazione –, ciò non ha nulla a che vedere col «clima» della denazificazione degli anni Sessanta: si tratta piuttosto di una scelta obbligata di onestà filologica, al di là della passione o meno per il «sistema-Nietzsche» che un interprete è libero di avere o non avere e che strumenti più adeguati dovrebbero permettere di meglio coltivare. E se la filologia, in generale, «mostra di vivere anche del principio di autorità e del mercato, di conflitti ideologici e personali» (M. Ferraris, 1999, p. 303), questo vale come evidente premessa «umana, troppo umana», storica, ambientale, personale di ogni lavoro scientifico, e non solo filologico. Ma quando premesse di questo tipo (tra cui certo anche il «pregiudizio» del sistema-Nietzsche) entrano a viziare il risultato scientifico, abbiamo l'insostenibile – da tutti i punti di vista, non solo filologico – compilazione *Der Wille zur Macht.* Meglio sarebbe dire le molteplici e diverse compilazioni che hanno avuto nel tempo questo nome, anche se una sola diventa poi «canonica»: tutte appartengono comunque alla storia della fortuna, e come tali devono essere studiate nel loro significato e contesto storico. In *Che cosa ha detto Nietzsche,* Montinari, oltre che fare l'analisi del filosofema «volontà di potenza», disegna con sicurezza e in modo definitivo la genesi, lo sviluppo e, infine, l'abbandono del progetto letterario che porta tale nome. Dall'analisi puntuale e filologica dei testi, non da pregiudiziali o preconcetti, nasce la convinzione, ribadita più volte, del carattere sperimentale, aperto del *Nachlass,* di contro alla chiusura – divenuta ben presto il feticismo dello *Hauptwerk* – operata con *Der Wille zur Macht.* «Rapporto assai stretto di Nietzsche col *positivismo* visto soprattutto da Andler. Importanza dei suoi studi: Baumann, Schneider, Espinas ... A partire dall'83 una serie di quaderni che si potrebbero chiamare di studio: questo dovrebbe sottolineare in che senso è stato un grave danno pubblicare la *Volontà di potenza.* Tutto questo *Nachlass* va considerato solo come un tentativo, autonomo è vero rispetto alle opere nel frattempo pubblicate, ma estremamente problematico quanto al suo valore, sicché l'unico modo di venirne a capo è quello di pubblicare i manoscritti nella loro successione. La valutazione è difficile per ragioni intrinseche agli appunti stessi, che sono frammentari, talora anche contraddittori, e risentono di un mutamento di prospettive e di stati d'animo (che naturalmente va perso nella costruzione sistematica alla *Wille zur Macht*)». Così scrive Montinari in un appunto inedito (5 marzo 1967) sul «danno» dell'aver pubblicato l'inutile e incerta compilazione. Emerge, dalla nota, anche l'attenzione verso la «complessità», ma soprattutto «complessività» del materiale postumo, che tiene conto della diversa valenza dei testi – da appunti di lettura a frammenti originali per formulazione e contenuto.

3. Fortemente differenziato il percorso dei due amici-editori dopo la decisiva esperienza degli anni di liceo a Lucca, dove Colli era il giovane professore di filosofia, Montinari il giovane allievo: «... la guerra, la resistenza contro il fascismo, la prima lettura di Nietzsche, di Platone, di Kant, la prima musica (Beethoven), la prima scoperta del sentimento dell'amicizia (con Giorgio [Colli] e Angelo [Pasquinelli]): tutto questo aveva segnato un'impronta indelebile nella mia vita, a partire dal quattordicesimo anno di età»

(M. Montinari, 1983, pp. 12-13). Verranno poi, per Colli, l'originale ricerca filosofica, l'incarico di insegnamento di Storia della Filosofia Antica a Pisa, il lavoro con l'editore Einaudi. Per Montinari, la formazione con studi rigorosi alla Scuola Normale (una lezione attenta in particolare all'ermeneutica dei testi); la scelta definitiva per la storia e l'avvicinamento a Cantimori, con cui si laurea – tema della tesi: la Riforma protestante nella repubblica di Lucca –, la partecipazione generosa alle lotte politiche e civili del momento, l'impegno sociale nella ricostruzione democratica. Gli anni successivi alla laurea sono caratterizzati dalla militanza a tempo pieno nelle organizzazioni culturali del Partito Comunista. Un periodo della vita, questo, pieno di fedi e certezze in cui cultura e impegno politico tendono a identificarsi nella tensione al mutamento. La pausa forzata del servizio militare a Bari (dal maggio 1954 al settembre 1955) comporta il maturarsi della svolta, accelerata dai tragici avvenimenti storici del 1956 – dilaceranti per la coscienza del comunista –, e dalla morte di Angelo Pasquinelli, l'amico più caro del liceo di Lucca e della Scuola Normale, che lo fece di nuovo incontrare, in un momento critico, con Giorgio Colli e la sua proposta di un'«azione-Nietzsche» legata a coraggiose iniziative editoriali. La scelta di Montinari matura comunque dopo la improvvisa scomparsa di Pasquinelli. Un documento significativo delle diffuse inquietudini e dello smarrimento angoscioso che investono la piccola comunità «lucchese» di amici uniti dalla forte personalità di Giorgio Colli si trova nella lettera a Montinari di Enrico Ramundo (Lucca, giugno 1956): «... io ho letto buona parte di quanto mi consigliasti ed è data una conferma di quanto pensavo. I sistemi univoci (solo spirito o solo materia) aboliscono il contrasto essenziale dell'animo umano, sono quindi ottimisti e non veri. Di fronte ad un fatto come la morte di Angelo, Cristianesimo e Marxismo fanno entrambi almeno ridere. Non che basti essere nel vero circa la sostanza umana per essere filosofi: c'è ben altro; ma è una condizione necessaria. D'altra parte nessuna vera filosofia, per la sua vastità, mai è divenuta religione o comunque regola d'azione per milioni di uomini».

La diffidenza verso i grandi sistemi, la messa in discussione delle fedi – di ogni tipo di fede –, la volontà di percorsi privi di garanzie stabilite trovavano nella filosofia di Nietzsche un terreno di confronto che coinvolgeva fino in fondo «la passione rabbiosa per la verità» e l'eticità che caratterizzavano le scelte di Montinari. E a questo egli era stato preparato da letture disparate e, in particolare, dallo studio attento di Thomas Mann. «Senza diventare nietzscheano, utilizzai Nietzsche come critico delle ideologie, per ricominciare da capo (in senso filosofico). E ciò avveniva con l'aiuto di Thomas Mann, cominciato a leggere sistematicamente dal 1953» (M. Montinari, 1986, p. 336). Questo aspetto è presente fin dagli inizi nel suo tormentato tentativo di una lettura originale del filosofo tedesco. «Nell'accingermi a scrivere la biografia di F. Nietzsche, ritengo necessario riassumere a me stesso, così come mi si presentano, senza un ordinamento neppure provvisorio, i motivi che mi spingono a tentare questa impresa e, quindi, descrivere le caratteristiche che tale biografia dovrà avere. Nietzsche è per me un simbolo di disordine spirituale, Nietzsche è la vittima (?) dei contrasti che in lui suscitava l'epoca in cui visse, Nietzsche non è né un genio poetico, né un filosofo, né un "moralista", né uno psicologo. Nietzsche è una malattia. Nietzsche è la mia malattia. Ogni sua parola, ogni suo concetto, ogni suo tentativo trovano in me una eco personale; Nietzsche è un problema non ancora risolto – e anche io sono un problema non ancora risolto –, Nietzsche domanda al suo tempo, che è il mio, che cosa si debba fare. Poi pretende di risolvere da solo questo problema; vuol guarire da solo, così come da solo è malato. Ma Nietzsche vuole

la solitudine nella malattia. Nel momento in cui decido di occuparmi della mia malattia, mi occupo della sua – e viceversa. Il rischio è grande perché l'ampiezza e la varietà dei sintomi sono tali da minacciare di non riuscire a una risposta e a una guarigione, bensì di disperdere definitivamente l'energia intellettuale di chi affronta questo problema patologico. (Il rischio di generalizzare superficialmente, di fermarmi prima di aver toccato il fondo – questo rischio non lo conosco). Bisogna dare una interpretazione nuova; la micrologia biografica con lo scopo sottinteso o manifesto di "liberarci di Nietzsche" serve solo in quanto ci libera del Nietzsche degli apologeti, dei filosofi alla moda e via dicendo. Ma Nietzsche come sintomo, anzi come malattia, non è ancora stato descritto (e risolto). Nietzsche si aggira lungo i confini di una "civiltà". Provvisoriamente: Nietzsche ascolta ancora l'esigenza metafisica di dare un significato totale alla vita nel mentre che si sforza, quasi sempre con successo, di afferrare la fisionomia antimetafisica del nostro mondo e addirittura di giustificarla. Ma questa giustificazione viene dai confini, dove più nessuno, che Nietzsche possa rispettare, si aggira: i religiosi volgari, che da quelle parti gettano un'occhiata domenicale; i religiosi fuori del tempo, che, pur cibandosi alla mensa pagana della modernità, negano la modernità stessa; i religiosi politici, che proclamano l'armonia tra metafisica e realtà a scopo di dominio e di "ordine"».

Questo testo, datato 1° settembre 1963, apre un quaderno di appunti e di riflessioni, in alcuni casi già letterariamente formati, dal titolo *Vita* 1. Esso manifesta la consonanza di Montinari con la radicale criticità di Nietzsche verso le falsità del mondo contemporaneo e la volontà di «una interpretazione nuova» che rifiuti facili vie, apologetiche o esorcistiche. Il riferimento, più volte esplicitato, alla necessità di un atteggiamento non passivo nei confronti di Nietzsche (Montinari cita la frase di Thomas Mann: «Chi prende Nietzsche "in senso proprio", alla lettera, è perduto») si incontra, mi pare, con alcune esigenze poste dalla interpretazione di Jaspers. Nel filosofo esistenzialista, Montinari trovava la richiesta, riguardo a Nietzsche, di una lettura non rapsodica che metta in contatto «con l'origine, il principio da cui scaturisce l'opera stessa», una lettura capace di trasformare in profondità noi stessi. Questo tema era in consonanza con l'atteggiamento di Colli, che pure gli dava un ben diverso colore. Ma, nelle conclusioni di Jaspers, Montinari trovava anche, e soprattutto, la consapevolezza che «filosofare con Nietzsche significa affermarsi continuamente contro di lui» (K. Jaspers, 1996, p. 414).

L'atteggiamento di aperta sfida (W. Müller-Lauter, 1992) alle proposte «costruttive» del filosofo («vuol guarire da solo») comporta spesso una contrapposizione spinta fino all'insofferenza e alla reazione riduttiva, testimoniata da più lettere e appunti del periodo. La tradizione a cui, con slancio, Montinari aveva dedicato la sua energia e passione giovanile, a cui la ragionevolezza e il suo senso storico non volevano abdicare, si poneva in continuo contrasto con le proposte positive di Nietzsche. Montinari può arrivare a dirsi: «... disarmando la razionalità ha preparato il terreno a filosofie da strapazzo e ideologie irrazionalistiche, che a loro volta hanno distrutto la resistenza della ragione all'affermarsi di sistemi mostruosi come il nazismo – in più ha predicato il disinteresse per la politica, accentuando uno dei caratteri più negativi del popolo tedesco. Inutile cercare di "riabilitarlo"» (10 marzo 1967).

Montinari non attribuisce, in modo semplicistico, le responsabilità storiche unicamente alla «razza esecrabile dei nietzscheani»: il mito (di cui certo portano enorme responsabilità l'Archivio e la «sorella abusiva», soprattutto con la biografia del fratello) trova un'origine anche negli atteggiamenti di Nietzsche stesso, nella stilizzazione e «propaganda» di sé pre-

senti nelle ultime opere, sentite come avvenimenti non letterari ma di portata epocale. Un appunto inedito, datato 25 febbraio 1970, riassume queste valutazioni: «L'errore che Nietzsche non riuscì a *compiere* e verso il quale egli si voleva incamminare fu quello – dopo l'analisi demistificante della cultura – di voler stabilire una nuova polis, comunità politica, di essere legislatore. *In eterno*: i filosofi continueranno a interpretare il mondo (metafisica), non potranno mai trasformarlo. Per altre ragioni (?) Nietzsche passò alla dipintura di se stesso, col fogliettonismo geniale – alla *giustificazione* della sua vita prima di affondare nella pazzia. La *Umwertung* si rivela nella sua ultima impostazione come una utopia reazionaria e rivoluzionaria insieme, smaschera la volontà riformatrice di Nietzsche che sarebbe fallita anche se egli *non* fosse impazzito. Ciò che resta è il metodo *demistificante* (distruzione della morale). Ciò che resta è la metafisica uomo-natura (Löwith). La rivendicazione della filosofia come passione della conoscenza. Di qui gli equivoci dei seguaci – e di Nietzsche in quanto a) dava ascolto a Gast; b) era seguace di se stesso».
In questo contesto, particolarmente espressiva è la paradossale affermazione «era seguace di se stesso» a proposito dell'ultimo Nietzsche. In tal modo Montinari sottolineava l'atteggiamento del filosofo che, nell'estrema solitudine di quel periodo, coltivava fino in fondo, anche sotto la spinta della crescente venerazione del discepolo Gast, l'autoillusione di aver trovato «una nuova tradizione», con l'urgenza esaltata di esserne «legislatore». Lo studioso toscano individuava precocemente, nel filosofo tedesco, la continua e sistematica costruzione di più stili di vita e di scrittura e «la presenza di un fattore di sublimazione che induce fatalmente Nietzsche a darsi una "maschera", a creare il "personaggio di se stesso"» (appunto del 25 febbraio 1967). Tale aspetto è stato valorizzato solo recentemente, sia pure in una diversa direzione. (Per

tutti: A. Nehamas, 1989, pp. 264-65; J. Le Rider, 1999, pp. 107 sgg.).
Anche nel volumetto del 1975, che qui si presenta, permane in Montinari la diffidenza verso le pretese di un Nietzsche profeta e politico che ritiene, dopo «la morte di Dio» e lo «sfacelo dei valori» (Hermann Broch) di cui portava piena coscienza, di poter dare origine a una nuova tradizione: «... ma i suoi risultati sono utopici, nel migliore dei casi, o *zeitbedingt* o falsi». Anche lo stile e il linguaggio sono significativi: Nietzsche parla, alla fine della sua vita, solo con «folgori», mentre nella filosofia dello «spirito libero» aspirava a esprimersi «chiaramente, con la tranquillità del sole e non con la ricerca d'effetto del lampo» (*Opinioni e sentenze diverse*, af. 219). Il suo è un «naufragio»: «la vera filosofia di Nietzsche è la *libertà dello spirito* e *l'antimitologia*».

4. L'«interpretazione nuova» di Montinari matura a lato del lavoro silenzioso sui manoscritti del filosofo: soltanto le lettere e i quaderni di appunti del periodo mostrano il procedere di questa assimilazione critica. Il lavoro alle «carte di Sorrento» (1876-1877), che già contengono i temi di *Umano, troppo umano*, fanno emergere un Nietzsche simpatetico con il filosofare storico e scientifico, e quindi distante dalla posizione schopenhaueriana di Colli: «*Umano* è il libro che mi sentirei di sottoscrivere quasi tutto – vorrei che insieme discutessimo per esempio sul "filosofare storico" e sulla "scienza", come Nietzsche li vede in quest'opera, che non è affatto "storicistica" né "positivistica", troppo ampio e profondo è il proposito del suo autore. Credo che ci siano tra noi delle differenze di *impostazione*. Io sento sempre la tua impostazione come *tua* conquista, un *tuo* risultato, che sono comunicabili per via di conoscenza dialogica, che mi "piacciono", ma di cui non posso appropriarmi, perché sarebbe un salto

illecito, che pagherei con l'insoddisfazione, con la disarmonia – come ho pagato finora tutti i "salti" del genere. Ho bisogno di uno sviluppo continuo, che ha – ora – come sua molla una specie di passione rabbiosa per la verità. Questo è il senso che per me ha l'occuparmi di Nietzsche» (Lettera a G. Colli, 22 agosto 1963). Anche a Delio Cantimori, che gli era in quel periodo molto vicino, Montinari aveva comunicato qualche giorno prima, in una lettera finora inedita, la centralità di questo interesse di Nietzsche per la storia: «Nel collazionare i mss. di *Umano* ho preso qualche appunto sulla "*Historie*", pensando al tuo lavoro sulla seconda *Inattuale*. C'è in tutto il libro e negli appunti preparatori (1876-1877) una rivalutazione del "senso storico" (o forse meglio una accentuazione diversa del problema) rispetto alla *Inattuale*, nata nel periodo wagneriano. Così i primi due aforismi di *Umano*; nel primo Nietzsche contrappone alla "*metaphysische Philosophie*" una "*historische Philosophie*", e il secondo si chiude con la proclamata necessità di un "*historisches Philosophieren*", dopo aver rimproverato ai filosofi, come loro "errore ereditario", la mancanza di senso storico. Così pure è notevole un appunto dei *Sorrentiner Papiere* – (1876-1877) – (che sono la preparazione del primo volume di *Umano*), che spiega che cosa vuol dire l'aforisma 587; te lo trascrivo, questo passo – poi soppresso da Nietzsche –, perché contiene un'allusione alle prime due *Inattuali*. Dunque, alla fine dell'af. 587 Nietzsche aveva scritto: "*So habe ich alles Recht zu meiner Kritik des Bildungsphilisters und der historischen Krankheit: aber besser wäre es, deshalb die moderne Welt zu fördern, sie nicht in Stich zu lassen*" [Così io ho tutto il diritto a esercitare la mia critica del filisteo della cultura e della malattia storica: ma sarebbe meglio aiutare il mondo moderno e non piantarlo in asso]. In archivio esiste, infine, una copia personale di *Umano*, nella quale i primi aforismi sono corretti da Nietzsche per una rielaborazione che egli non portò a termine (1885-1886); la "*historische Philosophie*" del 1876-1877 diventa qui "*Philosophie des Werdens*": cioè qualcosa di più solenne e ... "zarathustriano" – di cui però è traccia già in *Umano*, af. 238. Un altro aspetto caratteristico del 1876-1877 è che la "*historische Philosophie*" (come tradurre queste due parole?!) "non può essere più pensata separata dalle scienze naturali" (è *solo* influenza positivistica?)» (Lettera a D. Cantimori, 19 agosto 1963).

Ho riportato queste due testimonianze parallele che comunicano, in modo diverso, la stessa scoperta ai suoi interlocutori più vicini. Da una parte Montinari sa che il «nuovo» Nietzsche – che gli si sta rivelando e sarà al centro della sua «impostazione» – è in contrasto con la lettura metafisica di Colli, con l'«individualità» compatta, «l'"entelecheia", per la quale il tempo non è altro che la condizione del suo manifestarsi» (G. Colli, 1980, pp. 13-14). Dall'altra parte cerca di vincere le diffidenze di Cantimori, che riteneva ci si potesse e dovesse interessare a Nietzsche più per gli effetti, la fortuna, le conseguenze, che non di per sé, per il suo attuale significato. Montinari ha sempre presente la lezione metodologica di Cantimori: «Nei primi anni della nostra impresa di editori di Nietzsche ho avuto la fortuna di frequentare quasi quotidianamente Cantimori, che avevo avuto maestro alla Normale di Pisa nel 1945-1949 e del quale mi considero scolaro, anche per quanto riguarda il lavoro filologico e storico all'edizione di Nietzsche» (M. Montinari, lettera datata 21 novembre 1976 alla redazione del quotidiano «La Repubblica», non pubblicata). Questo non significava affatto, per lui, adesione alle posizioni di Cantimori su Nietzsche: l'immagine del filosofo proposta da costui «era piuttosto convenzionale e non sufficientemente "rugosa" ... non rispecchiava cioè la complessità, la storia della vita intellettuale di Nietzsche». Ciò era dovuto principalmente alla letteratura utilizzata, in particolare all'opera di

Bertram. Di Cantimori, che ha comunque esercitato il suo senso storico, in prevalenza, sugli effetti postumi del filosofo tedesco, Montinari valorizzava la capacità di distinguere Nietzsche dai «nietzschiani», di avere avvertito il problema, centrale, della «lettura differita»: «... la distinzione corretta tra le coordinate temporali di un autore, le domande cioè a cui egli ha voluto rispondere, da un lato, e la sua attualizzazione e utilizzazione nei periodi seguenti (o in ambienti contigui, ma diversi), dall'altro, senza dimenticare il rapporto, esso pure storicamente accertabile, tra l'autore e la sua fortuna, tra i testi nella loro storicità originaria e la loro lettura differita, questa distinzione e questo senso della diversità nella continuità e nella successione cronologica mi pare siano stati costantemente presenti in tutte le occasioni in cui Cantimori si è trovato a parlare di Nietzsche e del nietzschianesimo» (M. Montinari, 1981, p. 108).

Alla fortuna di Nietzsche Montinari si interessa, sollecitato da Cantimori, fin dai primi soggiorni a Weimar. Un ulteriore documento inedito a questo proposito – una lettera in cui si parla anche di quel primo tentativo di scrittura per la «biografia» di Nietzsche sopra riportato – mostra «i primi passi» in questa direzione: «Caro Delio ... Il mio lavoro va avanti. Ieri ho perfino fatto i primi timidi passi come "autore" (della biografia di Nietzsche); penso di scrivere ogni giorno qualcosa, senza seguire uno schema ma secondo che i vari problemi mi si presentano: per una "sintesi" è troppo presto, ma è veramente tempo che scriva, che elabori per quello che so, come posso. Il lavoro d'archivio mi dà modo di fare scoperte e scopertine di vario tipo. Oggi, per esempio, ho potuto vedere – con raccapriccio – qualche saggio della primissima iconografia nietzschiana: Nietzsche nudo (coi baffi) seduto su di una rupe in posizione michelangiolesca; Nietzsche in una specie di tonaca che alza le braccia verso il cielo stellato; Nietzsche che raccomanda di essere vegetariani ecc. ecc. Queste però non sono neppure scopertine; se mai, ho provato una specie di tentazione a occuparmi dei "primi" nietzschiani...» (Weimar, 2 settembre 1963). Montinari individua l'importanza della prima iconografia nella creazione del mito di Nietzsche (anche questa tematica solo recentemente è stata affrontata in modo adeguato dalla ricerca) e, nel profilo del 1968, dava la riproduzione fotografica, con altri materiali dell'Archivio, delle sue «scopertine».

Montinari si confronta, come chi ha perduto certezze e vincoli («Accetto di diventare un *Freigeist*. Uno che esercita senza paura lo spirito critico e la libertà del mio pensiero»), in primo luogo con Colli. Confronto privilegiato e tanto più sofferto quanto grande era la forza dell'amicizia e dell'ammirazione: «... non credo che potrò mai accettare le idee di Giorgio, sono le migliori che conosco – la sua esistenza ne è la dimostrazione – ma non riescono ad essere le mie». Se dal Nietzsche di Colli viene – come dall'amico stesso – una «provocazione alla libertà», questa per Montinari assume sempre più consapevolmente una valenza diversa, che rifiuta il senso metafisico e antistorico dell'impianto dell'amico («filosofo "antico", per unilateralità», ancora portatore di certezze, di conclusioni ultime). Con riferimento alla Premessa scritta da Colli (1980, pp. 11-14), che presentava il lavoro in corso e dava in sintesi una lettura forte di Nietzsche, Montinari cerca inizialmente le possibili affinità teoriche: «Il punto preminente di ciò che dice Giorgio – a parte Platone, la musica, l'anima (che sono modi degni e leciti di dire una cosa almeno quanto lo sono quelli usati dagli storicisti) – è che per capire Nietzsche bisogna considerarlo come un'unità, come una totalità. L'idea poi che la vita di Nietzsche sono le sue opere è anche mia (l'uomo che scrive). La sua tesi è inoltre che bisogna ascoltare Nietzsche come si ascolta la musica – ora io non ammetto, neppure per la musica, un modo incomprensibile o estetico di ascol-

tare qualcosa. Io sono per la trasposizione in termini razionali e comprensibili, o meglio per la descrizione "storica" (cioè nel tempo) di ogni fatto: anche se le individualità come Nietzsche sono evidentemente irriducibili (entelecheia), e se non mi sento di negare la legittimità di chi ne considera le espressioni fuori del tempo (questo è per me un interrogativo non risolto). Se Giorgio parla così è proprio perché per lui la razionalità non ha importanza e tutto si riferisce in ultima analisi all'unità estetica dell'individuo. Per lui, io lo vedo benissimo, questo va bene, per me no. Su questo punto io prenderò posizione, anche contro Giorgio se sarà necessario, quando sarà il momento» (3 ottobre 1963). Ma affermare l'individualità di Nietzsche, scriverà Montinari in appunti successivi, non esclude affatto la descrizione, cioè la storia: questa unità non è un'idea platonica, che venga prima, ma l'espressione di una sintesi, che presuppone un'approssimazione indefinita: viene comunque alla fine e come risultato parziale, con la consapevolezza della provvisorietà. Montinari affermerà: «Credo di potermi avvicinare a una giusta comprensione di Nietzsche utilizzando anche la premessa irrazionalistica di Giorgio. Infatti egli si ferma a un punto dopo il quale tutto rimane ancora da dire». Le molteplici manifestazioni nella storia, nell'attualità, dell'unità metafisica-Nietzsche (l'«entelecheia») non sono velo e ostacolo all'originaria ed esoterica essenza, compromissione col fenomenico-apparenza: devono essere raccolte con un lavoro paziente e interpretate (cfr. S. Barbera, 1992, pp. 63-69). «Sembra che per Giorgio la realtà non esista se non in alcune forme estremamente rarefatte ed esangui ... In che cosa consiste il senso religioso della vita? Nella svalutazione delle "apparenze"? Sì per la filosofia di Schopenhauer, Platone e Giorgio, non per me e nemmeno, credo, per Nietzsche. L'uomo è una tensione dentro la finitezza, questo è il risultato della fine della metafisica e la formulazione

corretta ... Oggi si deve avere il coraggio di non guardare all'indietro (e nemmeno in avanti, se lo si fa utopisticamente), bensì si deve guardare dentro il nostro tempo, senza "ideologia" (a questa parola bisogna finalmente restituire il significato dispregiativo che essa merita) e senza brividi zarathustriani». Contro finalità già date (o imposte) e significati più profondi della realtà che riducano la vita ad «apparenza», Montinari adotta una sorta di «morale provvisoria» del concreto lavoro quotidiano: «Impegniamoci coraggiosamente e umilmente a sviluppare le nostre conoscenze, a promuovere la giustizia, e non perdiamo tempo a cercare sintesi impossibili o a riesumare quelle vecchie. Non sappiamo dove si va...».

5. Per Montinari la discussione con Colli significava l'acquisizione di una «dimensione Nietzsche» più consona alle proprie posizioni e lontana da ogni «venerazione»: «La nostra esposizione non è venerante. Nietzsche è oggetto della nostra venerazione *solo* in quanto è uomo. Noi non crediamo, come lui stesso ci ha insegnato, nel genio» (25 febbraio 1967). Lontano anche da quella venerazione affermata dall'amico – «Venerare uno scritto, un uomo del passato è il sentimento più nobile dell'uomo» –, che è espressione di inattualità e agonismo verso «l'urto volgare del presente» (G. Colli, 1982, p. 115). C'è, in Montinari, la consapevolezza che «la venerazione è dannosa allo studio di Nietzsche (anche se è nobile come quella di Thomas Mann)» (20 settembre 1967): «Pericolo di leggere Nietzsche con entusiasmo. Nietzsche lo richiede – ma se non lo si ha, o anzi se non si riesce ad averlo *esattamente* come *lui* lo aveva, si finisce per falsificare se stessi e *anche* lui» ribadisce successivamente in un appunto.

Montinari è altrettanto ostile alla condanna riduttiva degli antinietzscheani, il cui rischio è la piena dipen-

denza proprio da quella leggenda di Nietzsche che sono impegnati a distruggere. Già nella pagina iniziale della sua biografia (*Vita* 1), Montinari criticava la pretesa della «micrologia biografica» di «liberarci di Nietzsche». L'allusione è a Podach: il rapporto, nato all'Archivio di Weimar, con il «vecchio e fondamentalmente onesto ricercatore; bizzoso, pittoresco, collerico», è legato, fin dall'inizio, alla chiarezza delle posizioni. Al di là della simpatia umana e della valorizzazione, che coinvolge anche Colli (Lettera a M. Montinari, 18 aprile 1962), della sua coraggiosa condizione di «isolato» rispetto all'Accademia tedesca e ai «nietzscheologi ufficiali», Montinari comprende da subito come la «mania distruttiva» di Podach, comprensibile come «un fenomeno del tutto personale e condizionato dalle sue esperienze culturali e politiche», non porti lontano (appunto del 27 settembre 1963). Qualche riserva, pur manifestata con prudenza (che investe altrove anche le capacità filologiche di Podach), è presente in una lettera a Cantimori, che esternava scherzosamente, da parte sua, simpatia per lo studioso tedesco: «Ti invidio le conversazioni con il Podach!» (3 maggio 1962); «W Podach e Mazzino!» (19 agosto 1963); «Abbasso i filosofi, evviva i filologi!» (14/15 settembre 1963). «Ho finito di leggere le bozze del libro di Podach [1963] che ora ho prestato al direttore dell'archivio» scrive Montinari a Cantimori. «Appena me lo restituisce ti scriverò particolareggiatamente il mio parere. A me pare prima di tutto un libro coraggioso, forse proprio a causa di quello che a me sembra un difetto: cioè il partito preso di Podach contro Nietzsche anche in cose piuttosto irrilevanti; ma proprio questa polemica contro i luoghi comuni dei nietzscheologi (da Elisabeth a Löwith) è salutare».
A Montinari appare positiva la radicalità con cui lo studioso tedesco tenta la dissoluzione del «mito» col portare alla luce documenti, sia pure utilizzati prevalentemente con finalità distruttive. Egli ritiene insostenibile l'atteggiamento riduttivo nei confronti di Nietzsche, il quale non viene toccato dalla polemica contro «il nietzscheanesimo come un'orgia di cattivo gusto» (18 luglio 1967).
Inizialmente Montinari pensa di arrivare a Nietzsche smontando le incrostazioni intorno alla sua figura, per poter così incontrare la radicale criticità e la complessità del suo pensiero al di là delle caricature che la storia della fortuna (della *Wirkung*) ci ha consegnato. «Perché Nietzsche ci interessa ancora? mentre il nietzscheanesimo è una caricatura ridicola? Perché i suoi problemi non sono stati risolti. I suoi problemi sono anche oggi, in certo senso, inattuali». Di contro, scrive ancora Montinari in appunti che preparavano il profilo su Nietzsche, «i nietzschiani sono una razza esecrabile a cominciare da Peter Gast fino ai nostri giorni, nessuno escluso». Si caratterizzano per «inerzia mentale e morale. Desiderio di chiudere i conti subito con la scienza, di fare a meno di ogni sapere positivo» (10 marzo 1967). «*Noi non dobbiamo* essere seguaci di Nietzsche,» scrive ancora in un appunto inedito «ma ciò non nel senso patetico detto da lui (chi mi segue deve abbandonarmi, Zarathustra!), bensì in un senso molto più radicale».
Montinari sente l'esigenza di riandare alla genesi della leggenda di Nietzsche con la crescente consapevolezza che qui sono all'opera più mitizzazioni, spesso intrecciate o anche divergenti e opposte, a seconda dei bisogni di diversi gruppi e momenti. Tali maschere nascono ancor prima della grande biografia di Elisabeth e coinvolgono, come abbiamo visto, anche la stilizzazione che di sé fa il filosofo «legislatore» nell'ultimo periodo della sua vita cosciente. Di qui la necessità di confrontarsi con la vita di Nietzsche tenendo conto delle «stilizzazioni» e della costellazione delle varie immagini che si sono imposte nel tempo. Tale esigenza si avverte nel profilo del 1975 e potrà realizzarsi solo parzialmente nell'ampia cronologia

che accompagna i singoli volumi dell'edizione, verificata e corretta su fonti dirette e spesso inedite, con attenzione alla vita culturale del filosofo.
Di contro alle numerose biografie viziate da dubitose premesse e dai punti di vista più disparati («edificazione, ricerca dello "scandalo", dell'episodio chiave "rivelatore"»), Montinari afferma risolutamente, all'inizio del presente libro, che l'interesse per la vita di Nietzsche è l'interesse per lo sviluppo del suo pensiero: Nietzsche non è oggetto a se stesso, «la vita di Nietzsche ... sono i suoi pensieri, i suoi libri» (p. 17), Nietzsche è «l'homme qui écrit» (15 settembre 1963). Per illustrare questo aspetto, altrove trascrive un brano del volume di Lou Salomé: «La possibilità che meri pensieri diventassero vita reale non esisteva in altro spirito come in quello di Nietzsche, giacché nessuna altra vita si risolveva così totalmente nella creatività intellettuale per opera di tutto quanto l'uomo interiore. I suoi pensieri non risaltavano – come di solito avviene – sullo sfondo della vita reale e dei suoi eventi: essi *erano* piuttosto l'unico e peculiare evento della vita di questo solitario» (L. Andreas-Salomé, 1998, p. 136).
Tanto più negativo il peso della canonica e monumentale biografia di Elisabeth, «inattendibile fin nei particolari più insignificanti», che ha agito con forza grazie alla sua carica di «idealismo» ipocrita e vittoriano nella edificazione dell'immagine di profeta, santo laico, eroe. «La vita di Nietzsche è "senza esempio" e non può nemmeno essere un esempio (come avrebbe voluto la pia donna Elisabeth o i suoi seguaci)» scrive Montinari, che afferma anche: «La vita cosciente di Nietzsche si chiude con la condanna della sorella. Non poteva essere diversamente».
Nietzsche, «nella vita pratica,» afferma Montinari «nei rapporti con gli altri è un *Tölpel* [babbeo] e un indeciso» (14 maggio 1967). E altrove: «... spesso, si può dire per tutta la vita, la perdita di contatto con la realtà normale – viceversa egli era convinto della forza distruttiva delle sue idee (scherno contro coloro che hanno visto in Nietzsche il profeta degli sconvolgimenti del nostro tempo!)» (4 maggio 1967).

Gli antinietzscheani hanno avuto buon gioco, contro le mitizzazioni biografiche di cui accettavano comunque il terreno di confronto, a rivelare la «miseria» quotidiana antieroica della vita del filosofo: la malattia stessa è divenuta strumento di facili esorcismi e, in molti interpreti del primo momento, un pretesto per esercizi di «psicopatologia». A diversi livelli di rozzezza, si trattava di una reazione moralistica di fronte a un pensiero capace di mettere in crisi radicate e anguste abitudini mentali. «Sia i devoti di Nietzsche sia i suoi "detrattori", in passato, erano in realtà d'accordo nell'attribuire all'infezione sifilitica (o, come abbiamo visto prima, alla malattia ereditaria) un significato che essa non può avere né per la "moralità" di Nietzsche né per la sua filosofia. Questo pseudoproblema oggi non ci interessa più» (p. 52).
Per caratterizzare la miseria di molta letteratura nietzscheana, Montinari dà conto, nel profilo, dei tanti pseudoproblemi sorti intorno alla malattia (l'origine infettiva del male, la presunta ereditarietà, stando alla fine del padre, negata dalla Förster – che anche su questo tema ha operato con censure e falsificazioni – e affermata dagli interpreti che volevano Nietzsche frutto estremo di una degenerazione familiare, ecc.).
Le risposte ai molti problemi della biografia, oscurati dalle *querelles allemandes*, si trovano in lettere e documenti del tempo che nessuno si era preso la cura di ricercare e consultare, date le determinanti pregiudiziali che guidavano le polemiche. Ad esempio le lettere che Franziska Nietzsche scrisse nel 1848-1849 all'arcidiacono Emil Julius Schenk e a sua moglie Emma sul doloroso decorso della malattia del marito: anche su questo avvenimento, a scopo di edificazione familiare, Elisabeth aveva avuto modo di esercitare le sue censure.

La centralità della malattia di Nietzsche aveva assunto carattere emblematico nel «romanzo della fine» di Thomas Mann, divenendo simbolo della catastrofe germanica. E *Doktor Faustus* aveva impressionato fortemente la generazione di Montinari. Oggi di fronte a quest'opera proviamo quasi un forte disagio, pur misto all'ammirazione, per il senso di una dimensione remota, per la grandezza della ricostruzione di un mondo concettuale e culturale lontano e trascorso, per le categorie mitiche del germanesimo a cui si attribuisce la responsabilità di una catastrofe. Per Mann era l'autoconfessione e la rivendicazione di una distanza conquistata: comunque, il duro ascetismo di Adrian Leverkühn è lontano dalla barbara, cattiva socialità che lo circonda e che corre verso la catastrofe. Il musicista del romanzo rappresenta la duplicità di Nietzsche nell'interpretazione di Mann (spirito «romantico» germanico che supera in sé il romanticismo: il rapporto con Wagner). Ma anche il percorso umano e di pensiero del filosofo, in quanto segnato e improntato dalla malattia, appare il modello per la caratterizzazione simbolica del musicista. Il parallelismo fra la tragica parabola dell'umana vicenda di Adrian Leverkühn (il suo patto col diavolo) e il vero patto col diavolo del popolo tedesco appare comunque inadeguato a esprimere l'orrore di Auschwitz, anche sul piano metaforico.
L'ammirazione per Thomas Mann non impediva a Montinari di vedere come anche il grande scrittore avesse subito i forti condizionamenti della leggenda-Nietzsche: non solo, com'è noto, attraverso Bertram, ma, in modo più nascosto e continuo, attraverso la biografia di Elisabeth. Per Mann, Nietzsche è «uno dei più intrepidi eroi che siano mai apparsi nel regno dello spirito» (Th. Mann, 1997, p. 1301) e, soprattutto, come scrive nella lettera a Brantl (26 dicembre 1947) che Montinari riprende e chiosa nei suoi appunti, lo scrittore ammira in lui «lo spettacolo di una vita d'una mitica, terrificante grandezza». Più annotazioni sono dedicate all'«immagine» sviata di Mann e arrivano alla conclusione: «Dr. Faustus non è Nietzsche».

6. Già nel 1964, a Weimar, Montinari, vedendo Janz lavorare all'Archivio, afferma un po' laconicamente: «Sarà lui a scrivere, in continuazione di Blunck, la prima onesta biografia di Nietzsche» (Lettera a G. Colli, 6 aprile). Lo scritto di Blunck, a cui Montinari si richiama così spesso nel suo profilo, aveva aperto la strada (il suo lavoro era terminato nel 1945) alla liberazione dalle false problematiche degli «adepti» e dei «denigratori» di Nietzsche: «Ci fa respirare di sollievo ... non c'è apologia né inutile polemica» (M. Montinari, 1981, p. 126). Accanto al lavoro centrale per l'edizione, e in parte provocata da essa, si apre una nuova stagione di studi sul filosofo che si lascia alle spalle, in modo definitivo, molte delle false questioni che erano state imposte dalla leggenda. Non vi è continuità neppure con la tradizione storica di Basilea: se essa ha avuto il merito di opporsi alla leggenda irradiata dall'Archivio di Weimar, manifesta comunque un carattere difensivo, polemico. Nelle prime annotazioni del quaderno *Vita* 1 è espressa con chiarezza la volontà di Montinari di tenersi distante anche dai «basileesi»: «... posso dire subito che li trovo ipocriti, forse perché anche loro devono accettare la *grande* fama di Nietzsche e sono costretti a lottare con circospezione (Overbeck personalmente rimane fuori), a "farsi nietzschiani"» (1° settembre 1963).
Di questa novità di approccio che sa delle controversie passate, ma che se ne colloca al di là, un primo frutto è il volumetto del 1975 di cui abbiamo cercato di presentare alcune delle premesse umane e culturali, tra le quali la «passione rabbiosa» del confronto con Nietzsche ha certamente un ruolo importante. Questo travaglio, messo in luce dal materiale postu-

mo e dai carteggi, emerge solo raramente, con una sobrietà che non pesa sulla libertà dell'interpretazione, che abbisogna di «un orizzonte nitido, uno sfondo articolato» – come scrive Montinari in un appunto dell'ultimo periodo, scritto in tedesco e non datato. Oggi tale sintesi propedeutica, basata su fonti storiche e filologiche sicure, appare in tutta la sua validità: la ricostruzione di un percorso lontana da prevaricazioni, che vuol invitare alla lettura diretta dei testi.

«È già stato osservato che per leggere con profitto Nietzsche è necessario avvicinarsi il più possibile allo stato d'animo nel quale egli scrisse le sue opere. Non si può rendere giustizia a Nietzsche se non si fa il tentativo di riprodurre la passione che caratterizza la sua vita in ogni momento, e si esprime in ogni suo appunto. Anche quando l'espressione è più cristallina e quieta, quando l'osservazione psicologica si aggira minuziosamente nei meandri dell'anima umana, quando Nietzsche sfiora la considerazione storica o l'analisi scientifica o tratta di problemi strettamente teoretici: sempre sarà possibile percepire il magma passionale che scorre sotto l'espressione aforistica anche più composta. Tuttavia bisogna qui riconoscere subito una grave minaccia alla comprensione di Nietzsche. Ciò che una volta Nietzsche chiese a Peter Gast (lettera di *Aurora* [23 giugno 1881: «... se ne vada per un giorno al Lido con il libro, lo legga come qualcosa di compiuto e cerchi di ricavarne per sé qualcosa di compiuto – intendo dire: si *appassioni*»]) è avvenuto largamente da allora e *sempre* con grave danno per il pensiero di Nietzsche, che si è visto accomodato alle più assurde esigenze di lettori "immediati" o "passivi", cioè disattenti. Ciò che invece occorre è una lettura attiva di Nietzsche, una lettura che accolga come un fatto la passione per Nietzsche ma anche il suo superamento. La passione per Nietzsche non può essere il fine della nostra lettura, ma solo l'inizio necessario».

Torchiarolo, 2 settembre 1999

Barbera, Sandro, *Mazzino Montinari e il problema della biografia di Nietzsche*, in AA.VV., *Mazzino Montinari. L'arte di leggere Nietzsche*, a cura di P. D'Iorio, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992, pp. 63-69

Campioni, Giuliano, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari. Con lettere e testi inediti*, ETS, Pisa, 1992

Colli, Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980

–, *La ragione errabonda*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano, 1982

Ferraris, Maurizio, a cura di, *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1999

Jaspers, Karl, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin, 1936; trad. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano, 1996

Lanata, Giuliana, in G. Colli, *Per una enciclopedia di autori classici*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano, 1983, pp. 151-61

Le Rider, Jacques, *Nietzsche en France*, PUF, Paris, 1999

Mann, Thomas, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano, 1997

Montinari, Mazzino, *Nietzsche*, «I Protagonisti della Storia Universale», vol. XI, CEI, Milano, 1968, pp. 281-308

–, *Presenza della filosofia. Il significato dell'opera di Giorgio Colli*, in «Rinascita», 7, 16 febbraio 1979, p. 42-43

–, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1981

–, *Ricordo di Giorgio Colli*, in AA.VV., *Giorgio Colli. Incontro di studio*, a cura di S. Barbera e G. Campioni, Franco Angeli, Milano, 1983, pp. 11-18

–, *Nietzsche e la «décadence»*, in «D'Annunzio e la cultu-

ra germanica. Atti del VI Convegno Internazionale di studi dannunziani. 3-5 maggio 1984», Pescara, 1984, pp. 117-27

–, *L'onorevole arte di leggere Nietzsche,* in «Belfagor», 3, XLI, 1986, pp. 335-40

Müller-Lauter, Wolfgang, *Una provocazione continua: il rapporto di Mazzino Montinari con Nietzsche,* in AA.VV., *Mazzino Montinari. L'arte di leggere Nietzsche,* cit., pp. 37-44

Nehamas, Alexander, *Nietzsche. La vita come letteratura,* trad. it. di D. Simili, Armando, Roma, 1989

Stampato nel novembre 1999
dal Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate

L 18957252

CHE COSA HA
DETTO NIETZSCHE
1*ED.SAGGISTICA
MAZZINO
MONTINARI

ADELPHI
EDIZIONI



Piccola Biblioteca Adelphi
Periodico mensile: N. 439/1999
Registr. Trib. di Milano N. 180 per l'anno 1973
Direttore responsabile: Roberto Calasso